Luce Fabbri

EL CAMINO

y el carácter ético del anarquismo

alter ediciones

› Luce Fabbri ‹

EL CAMINO

y el carácter ético del anarquismo

Una primera edición en español de *La strada* fue posible gracias a los compañeros y compañeras de la Biblioteca José Ingenieros y al Grupo Mujeres Libres, de Buenos Aires; al GEAL (Grupo de Estudios y Acción Libertaria), al Ateneo Heber Nieto, a la revista *Alter* y a la Comunidad del Sur, de Montevideo, que valoraron la vida de Luce como ejemplo y sus aportes teóricos como incentivos. El compromiso en la lucha por transformar la realidad es, sin embargo, el único y verdadero homenaje, donde cabemos todos desde distintos caminos.

Hoy, al igual que lo hicieron en la edición anterior, volvemos a ponerla en el foco de nuestra conciencia, rescatando el recuerdo de su andar indoblegable y el obsequio de sus ideas, que permanecen vivas, alentando un querer y un hacer libertarios.

Para *El camino y el carácter ético del anarquismo* se usó el texto de la primera edición en español de *La strada*, que fue revisada y corregida por el equipo de Alter Ediciones.

El prólogo de Margareth Rago, *El anarquismo como modo de vida*, fue traducido por Rosario Lázaro Igoa.

© 2022, Alter Ediciones
www.alterediciones.com
alterediciones@gmail.com

Diseño y armado:
manosanta desarrollo editorial
www.manosanta.com.uy

Corrección de estilo:
Ana Claudia de León

Impreso en Uruguay:
ISBN: 978-9915-9424-5-2 (edición impresa)
Depósito legal: 379-765 / 2022

Esta edición de 500 ejemplares se terminó de imprimir al cuidado de Manuel Carballa, en la ciudad de Montevideo, en el mes de noviembre de 2022.

› Luce Fabbri ‹

EL CAMINO

y el carácter ético del anarquismo

alter ediciones
Montevideo, 2022

LUCE FABBRI:
UNA PRESENCIA PERMANENTE, UNA AUSENCIA IMPOSIBLE[1]

Seguramente en algún momento será necesario encarar apuntes biográficos, profundizar en los detalles y desmenuzar analíticamente sus aportes. Sea como sea, ese momento no es ahora, en que la proximidad de su muerte —pero, sobre todo, la proximidad de su vida— solo nos permite retener la ejemplaridad indivisible de sus mensajes más esenciales, la imagen entrañable de una compañera del siglo que con él nos deja pero solo para no abandonarnos más. Porque la vida de Luce Fabbri, en efecto, solo podrá concebirse como extinguida el 19 de agosto de este año 2000 meramente a efectos biológicos y estadísticos. En lo demás, todos sabemos que todavía podremos contar con ella en más de un aspecto fundamental de las luchas por venir.

Algunos dicen que Luce tenía 92 años, pero lo más razonable es suponer que, eternamente joven y vital como era, ello solo fue así bajo las prescripciones estatales sobre cómo llevar las cuentas de nuestra vida. Lo que sí sabemos es que nació en Italia, en tiempos de los que solo ella podía hacer memoria, y que respiró desde siempre el oxígeno anarquista de la revuelta. Hija de Luigi Fabbri —militante libertario, perteneciente al círculo íntimo de esa notable referencia ideológica que fue y sigue siendo Errico Malatesta—, conoció de primera mano los avances del fascismo y las persecuciones consiguientes, un hecho del que supo extraer siempre nuevas reflexiones y nuevas enseñanzas.

---

1 Extraído de *A Infos Uruguay* n.º 22, agosto del 2000.

Asentada con los suyos en Montevideo, participó inmediatamente en los ajetreos de los exiliados antifascistas italianos en ambas márgenes del Plata. El fascismo era una herida en carne viva que, sin embargo, no le impidió integrarse plenamente a las particulares inflexiones de lucha de estas tierras. Su vocación y su talante libertarios no conocían ni reconocían fronteras y, así, Luce se vio también rápidamente incorporada, en los lejanos años treinta, a las polémicas del movimiento sindical y a las actividades de organización y difusión de grupos anarquistas específicos. Sus frecuentes ir y venir entre Montevideo y Buenos Aires la transformaron también en un nexo de hecho entre los movimientos libertarios uruguayo y argentino.

No cabe en estos momentos insistir demasiado en lo obvio. Un simple vuelo de pájaro nos mostraría a Luce en su recorrida por el siglo desde aquel lejano entonces: la solidaridad con la Revolución española, los *Studi Sociali*, las Juventudes Libertarias, la Casa de los Libertarios, la primera fundación de la Federación Anarquista Uruguaya, la Alianza Libertaria, la Editorial Acción Directa y tantas otras cosas que no caben en esta reseña, hasta llegar al Grupo de Estudio y Acción Libertaria y su publicación, *Opción Libertaria*, un emprendimiento que, tratándose de quien se trata, habrá que considerar como el más reciente pero que nunca habría de ser el último.

¿Será necesario, además, decir que la militancia *uruguaya* de Luce no le restó fuerzas, tiempo ni ganas para seguir manteniendo sus vínculos con los movimientos anarquistas argentino e italiano? ¿Alguien necesitará que se le recuerde que a Luce le sobraron energía y talento para ser también una destacadísima docente y crítica literaria, una actividad que le valió respetos y reconocimientos bastante más allá de las fronteras anarquistas? ¿Habrá quien dude que, hasta ayer mismo, se recurrió a sus recuerdos y a sus reflexiones por parte de historiadores, novelistas y cineastas profesionales? ¿Será acaso casual que grupos feministas la tornaran fuente de consulta permanente y referencia indiscutible?

Pero incluso estas coordenadas, imprescindibles para su ubicación histórica concreta, son insuficientes para captar los núcleos fundamentales de su actuación. Porque lo raigal, lo detonante, lo sustancial habrá de encontrarse en la fuerza, en la perseverancia y en el empuje que permitieron a Luce recorrer un siglo de luchas libertarias sin desfallecimientos y con esa admirable entereza que habría de permitirle superar todas las adversidades habidas y por haber. Un prodigio tal de permanencia solo es posible cuando el pensamiento que lo anima no es una doctrina frívola y de ocasión sino una decisión casi biológica, motriz y generadora que se ha hecho carne del propio cuerpo que lo alberga.

Pero, a su vez, en el caso de Luce, esa decisión casi biológica no fue nunca una programación genética con la que era imposible romper. Antes que eso, se trató siempre de una decisión permanentemente renovada y puesta en cuestión una y otra vez; se trató siempre de la llama inextinguible del sentimiento acompañada por una sucesión de actos de pensamiento rabiosamente lúcidos. Porque Luce nunca fue la propagandista automática de un texto siempre igual a sí mismo, sino que su capacidad crítica la condujo habitualmente a manejar el bisturí con amorosa «crueldad» contra sus propias reflexiones, a poner en tela de juicio y entre paréntesis sus propias conclusiones.

Solo así, quizás, es posible concebir que un cuerpo tan frágil y una sensibilidad tan despierta pudieran hospedar tanta reciedumbre, tanta convicción, tanta fuerza. Solo así, quizás, es posible comprender esa capacidad para situarse por encima de los ejercicios meramente nostalgiosos y mantenerse permanentemente joven, insobornablemente actual, inconfundiblemente contemporánea. Solo así, quizás, es posible entender cómo una misma vida puede trazar un arco de coherencia imperturbable entre sus lejanísimos enfrentamientos antifascistas y el entusiasmo que apenas ayer manifestaba por un resurgimiento libertario que para ella se estaba haciendo cada vez más evidente.

Una forma de sentir, una forma de pensar y una forma de actuar tales no podían traducirse de otro modo que a través de un respeto visceral hacia todos los compañeros —sin distinciones de edad, relevancia o experiencia acumulada— con que Luce se topó a lo largo y a lo ancho de su vida. Porque, si bien nunca rehuyó la polémica ni adoptó la posición cómoda de situarse más allá de toda controversia, Luce tampoco dejó de tender puentes entre las posiciones más adversas del movimiento libertario. En ese sentido, fue también un ejemplo de tolerancia, de diálogo y de reconocimiento hacia quienes pensaban y actuaban según criterios que ella no compartía.

Todo ello fue el caldo de cultivo temperamental de una trayectoria que, por su propia esencia, no admite imitaciones, sino que convoca a un esfuerzo de creatividad, de lucidez, de constancia, de garra, de invención —de libertad, en suma—, donde cada cual pueda descubrir, en sus propias entrañas y con sus propios rasgos, esa misma estatura militante y ese mismo interminable gesto de amor. Luce se llevó consigo los planos de esa obra ejemplar que fue su vida, pero su ausencia se torna imposible en tanto nos lega esos ladrillos de construcción y esa arcilla de modelaje que seguirán incitándonos a ser, como lo fue ella, albañiles y ceramistas pasajeros pero insustituibles de un futuro libertario.

¡SALUD, LUCE! ¡SALUD Y ANARQUÍA!

EL ANARQUISMO COMO MODO DE VIDA

MARGARETH RAGO[1]

Los perros invadieron de pronto la habitación e interrumpieron la grabación que estaba haciendo con Luce Fabbri, militante anarquista nacida en Roma, Italia, en 1908. Estuve muchas veces en su casa del barrio La Unión, en Montevideo, para entrevistarla, escuchar sus anécdotas, conocer su pasado, entender sus interpretaciones del movimiento y de las luchas anarquistas, además de consultar los libros y los documentos reunidos en las dos inmensas bibliotecas de aquella casa tan acogedora.

Los perros nunca antes habían entrado a la casa. De hecho, yo ni siquiera los conocía porque vivían allá atrás, en el amplio patio. Por eso, no sabía qué actitud tomar en ese instante, aunque estuviera acostumbrada a tratar con perros, gatos, pájaros, desde la infancia. Sin embargo, en aquel momento solo pensaba en deshacerme de los intrusos; desde luego, quería avanzar en la investigación, aprovechar el tiempo con ella, conocer más a fondo su pasado, ese tipo de cosas...

Era el año 1998, Luce tenía ya casi noventa años y aquella mañana estábamos solo nosotras dos ahí, trabajando tranquilamente. Yo realmente quería saber cómo era que aquella militante libertaria, intelectual erudita, profesora y escritora italiana, que se había doctorado en literatura en la famosa Universidad de Bolonia en 1928 y,

---

1 Historiadora, profesora titular colaboradora de la Universidad Estatal de Campinas (Unicamp).

al año siguiente, se había exiliado con su familia en Uruguay, en fin, quería entender cómo leía Luce el siglo XX, qué acontecimientos le parecían fundamentales, determinantes, revolucionarios, es decir, qué anécdotas componían su relato autobiográfico.

Y, de repente, los perros nos interrumpieron. Luce fue a acariciarlos y a hablarles cariñosamente, mientras yo sugería que buscáramos una escoba para empujarlos rápidamente de vuelta al patio: «No, Margareth, no se puede, no se puede», me dijo. La debo de haber mirado con asombro, pues enseguida completó: «Hay que ser libertaria *anche* con los perros...».

Claro, no se puede ser anarquista apenas en ciertos momentos y con algunas personas o especies, yo lo sabía, pero en aquel instante dejé las enseñanzas de lado... Aun así, la lección empezaba a practicarse en los más mínimos detalles. Al fin de cuentas, Luce era hija del famoso militante libertario Luigi Fabbri, biógrafo y amigo del también conocido líder anarquista Errico Malatesta, así como había convivido desde niña con importantes nombres del movimiento libertario europeo. A partir de fines del siglo XIX, hubo en Italia un vigoroso movimiento obrero que obtuvo numerosos beneficios laborales gracias, incluso, al desarrollo del sistema de cooperativas: unas 1370 en 1906, que aumentaron considerablemente en los años siguientes, contaba ella.

Luce tenía once años cuando, en 1919, Malatesta los visitó por segunda vez en su casa, llegado desde el exilio en Londres. Como recordó en una de nuestras entrevistas, a los niños él les traía juguetes mecánicos que los deleitaban, les excitaban la imaginación, eran como un puzle para armar, desarmar, volver a armar: «Malatesta fue una especie de abuelo; cuando venía, era una fiesta, se ponía a jugar, era capaz de sentarse en el piso y pasar una hora jugando con nosotros... Por eso lo queríamos mucho».

Durante los tres meses que estuvo en París, huyendo del fascismo italiano, Luce conoció a famosos anarquistas, también exiliados

políticos, como Camillo Berneri, Jean Grave y Néstor Makhnó.[2] En 1929, logró exiliarse con su familia en Uruguay, donde encontraron mejores condiciones de acogida. Cabe recordar que el movimiento anarquista ya había recibido a Malatesta en Argentina entre 1885 y 1889, y que él, a su vez, había actuado intensamente junto a los trabajadores, ayudando a organizar el combativo Sindicato de Panaderos.[3]

En 1952, cuando se publicó por primera vez *La Strada*, Luce ya llevaba años en Montevideo trabajando como profesora de historia en secundaria; antes, en 1949, había ingresado como docente de literatura italiana a la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad de la República, también en la mencionada ciudad. A lo largo de su vida, publicó innumerables libros, opúsculos, folletos y artículos de literatura, filosofía política e historia, como *Camisas Negras* (1935); *19 de Julio. Antología de la Revolución española* (1937); *La Libertà nelle crisi rivoluzionarie* (1947); *La poesía de Leopardi* (1971); *La Divina Comedia de Dante Alighieri, presentación, selección y notas* (1994), lo que compone una vasta obra con textos traducidos a varias lenguas.

Conocida por su militancia política, Luce Fabbri participó en la revista antifascista *Studi Sociali*, fundada por Luigi Fabbri en 1930, y asumió la dirección a la muerte de su padre, en 1935, posición en la que permaneció hasta 1945. Posteriormente, le dedicó una biografía titulada *Luigi Fabbri: storia d'un uomo libero* (1996). Escribió en los

---

2 Camillo Berneri (1897-1937), profesor de filosofía, escritor y militante anarquista italiano; Jean Grave (1854-1939), importante militante anarquista francés; Néstor Makhnó (1888-1934), líder anarcocomunista en la Revolución ucraniana contra las imposiciones del gobierno bolchevique tras la Revolución de Octubre.

3 Ferrer, Christian. «Gastronomia e anarquismo: vestígios de viagem à Patagônia trapeiro», *Verve, Revista do NU-SOL*, Núcleo da Sociabilidade Libertária da PUC-SP, n.º 3, 2003, p. 137-160.

periódicos clandestinos *Rivoluzione Libertaria* (1938) y *Socialismo y Libertad* (1940) y, finalmente, publicó la revista *Opción Libertaria* junto con sus compañeros anarquistas hasta el final de su vida, el 19 de agosto de 2000.

De a poco, me enteré de todas esas anécdotas que no conocía, si bien soy descendiente de inmigrantes italianos que llegaron a San Pablo en 1904. Pero, aunque eran trabajadores pobres, ninguno de ellos fue anarquista. Así que recién descubrí el anarquismo en los ochenta, cuando la dictadura militar en Brasil daba señales de agonía. Aquel año, empecé una investigación en el recién fundado Archivo Edgar Leuenroth de la Universidad Estatal de Campinas (Unicamp), donde hice un posgrado en historia. Progresivamente, conocí el movimiento anarquista europeo y latinoamericano y, enseguida, a los propios militantes anarquistas brasileños vivos.

En 1992, Luce Fabbri vino a San Pablo junto con Ruben Prieto, fundador de la Comunidad del Sur en Montevideo, y sus compañeros libertarios Osvaldo y Débora Céspedes, para participar en un importante encuentro promovido por el también militante libertario Edson Passetti, profesor del Departamento de Ciencias Políticas de la Pontificia Universidad Católica de San Pablo (PUC-SP), junto con el Centro de Cultura Social y la Editora Imaginário. Este evento se llamó «Otros 500s. Pensamiento Libertario Internacional» y reunió a numerosos investigadores y militantes anarquistas de diversas partes del mundo y de diferentes generaciones.

Me habían invitado a participar en la mesa redonda titulada «Mujeres anarquistas», un tema que llevaba algunos años investigando. Pero no hubiera podido imaginar que frente a mí estaría esta señora italiana de 84 años, esbelta y elegante, que se esforzaba por entender lo que cada una de nosotras decía en portugués.

Claro, fue un gran asombro, porque enseguida me di cuenta de que estábamos en lugares cambiados: yo tendría que haber estado ahí escuchando a mi *abuela ideológica*, si se me permite decirlo, con toda

su experiencia y conocimiento. De esta forma, surgió la idea de trabajar con sus memorias, pero, en aquel momento, no sabía que también me encontraría con innumerables libros de historia, política, ensayos, opúsculos, artículos en revistas y poesías que ella había escrito.

Un nuevo universo se abrió desde entonces. Entre 1995 y 2000, hubo contactos frecuentes, múltiples descubrimientos, sorpresas sin interrupciones e intensas alegrías en nuestros encuentros realizados en su casa del barrio La Unión y en la Comunidad del Sur, también en Montevideo, donde me hospedé muchas veces acompañada, en general, por mi hija Marina, nacida en 1986.

El mismo año en que fue publicado, el libro *La Strada* se tradujo al español y se publicó como *El camino*, porque había un reconocimiento de la importancia y la urgencia de las reflexiones filosóficas y políticas expuestas por Luce Fabbri, muy conocida en los círculos intelectuales, políticos y libertarios. Como me dijo un día Ruben Prieto, mientras hojeaba la portada rojiza de la edición italiana: «Nosotros, jóvenes anarquistas, nos emocionábamos al leerlo y llorábamos conmovidos por las conclusiones de las páginas finales. ¡Marcó mucho a mi generación!».[4]

En la presente edición, Alter Ediciones tiene la excelente iniciativa de añadir a este libro la conferencia que Luce Fabbri pronunció en enero de 1997, titulada «Carácter ético del anarquismo», con motivo del Encuentro Anarquista del Pinar. Organizado por Espacio A, el encuentro reunió a numerosos jóvenes, estudiantes, militantes procedentes de varias regiones de Uruguay, Argentina, España y militantes del Movimiento Sin Tierra de Brasil.

El camino, una de las obras más importantes de Luce Fabbri, presenta, a partir de un balance histórico de los orígenes y los rumbos

---

4 Prieto, Ruben *apud* Rago, Margareth. *Entre la historia y la libertad*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad, 2002, p. 181.

de las luchas por un *socialismo sin Estado*, su propia definición del anarquismo, entendido como un recorrido más que como un fin, como un camino que se construye individual y colectivamente, por medio de un proceso continuo. En su lectura, se trata de un movimiento guiado por prácticas de libertad y solidaridad que se implementan en la cotidianidad de la sociedad, en contraposición a las exigencias competitivas, violentas y jerarquizantes del mundo capitalista, que nos afectan y buscan capturar nuestros cuerpos y mentes.

Es importante destacar que, al contrario de lo que caracterizaba al pensamiento de izquierda en aquella época y, se podría decir, incluso hoy, para Luce no se trataba de proponer un proyecto político de revolución, listo y acabado, como una utopía que un día, tal vez, pudiera realizarse. De hecho, es ella misma quien desmerece el término en este texto, cuando afirma que «utopía es querer fabricar una sociedad desde posiciones de gobierno».[5]

Así, creo que podemos considerar su interpretación del anarquismo valiéndonos de la noción de *heterotopías* o *espacios diferentes* de Michel Foucault,[6] quien apuesta a las contraconductas, a las resistencias y a las revueltas practicadas aquí y ahora en todas las dimensiones de la vida en sociedad contra los micropoderes, ya sean disciplinas, biopoder, biopolítica o gobernabilidad, como analizó en su vasta obra filosófica. La *revolución* o cambio social, desde esta perspectiva, no resulta de una necesidad histórica inscrita en el orden natural de las cosas gracias al desarrollo de las fuerzas productivas, como explica(ba) el marxismo ortodoxo, sino que exige el enfrentamiento constante de las diversas y sofisticadas tecnologías

---

5 Fabbri, Luce. *El Camino*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad, 2008, p. 77.

6 Foucault, Michel. «Espacios diferentes», en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, vol. III. Trad. Ángel Gabilondo. Paidós: Barcelona/Buenos Aires, 1999, pp. 431-442.

del poder ferozmente implementadas cada día. Prestar atención a los micropoderes desde luego no significa desconocer los macropoderes que nos gobiernan, pero, como bien sabían los anarquistas desde el inicio de este movimiento político y social en el siglo XIX, las relaciones sociales están constituidas por innumerables formas de poder que deben ser denunciadas, criticadas y combatidas en todos los niveles y momentos.

En tal dirección, la propuesta del caminar anárquico de Luce Fabbri permite cuestionarnos incesantemente nuestros límites en la actualidad y apunta a abrir salidas para la reinvención de espacios sociales, culturales, políticos y subjetivos heterotópicos, en tanto modos de existencia que rechazan la normatividad impuesta por el Estado, por las religiones y por el mercado, especialmente en el mundo neoliberal. Como afirmaba Luce Fabbri en 1952: «¿Qué significa la conquista de un mercado sino la conquista del control sobre un sector de consumidores?».[7]

Se puede afirmar que, si esta filósofa anarquista está atenta a las múltiples formas de manifestación del poder, si es profundamente crítica del deseo de control de los individuos y las poblaciones, como vemos en nuestro mundo, la construcción de la libertad es su asunto principal. Criticar las múltiples tecnologías del poder, las formas de gobierno de las conductas, las interpretaciones céntricas, clasistas y jerarquizantes que constituyen el imaginario social tiene en vista encontrar salidas, es una apuesta a la posibilidad de proponer otros caminos e inventar nuevos modos de ser. Es en este sentido que la anarquía se considera un camino, una manera de estar en el presente, como afirma la escritora militante en el presente libro y reafirma en las entrevistas que le hice durante los últimos años de su vida.

---

7 Fabbri, Luce. Ob. cit., 2008, p. 53.

> El anarquismo es más un camino que un fin, la finalidad es siempre inalcanzable, cualquier finalidad la gente la concibe como entera, perfecta y como tal no se alcanza... Lo que interesa es el presente que estamos viviendo, que es lo que existe. El anarquismo es una forma de sentir el presente en vista de algo, en vista de una finalidad; quiere decir, sentirlo libertariamente en vista de una libertad, pues lo perfecto no existe; sin embargo, se puede ir hacia él, eso interesa a la sociedad en su conjunto, por lo tanto implica organización, orden, razón, y estoy cada vez más convencida de que la violencia, aunque pueda ser una necesidad práctica, ineludible en algunos momentos, siempre produce una tragedia, algo negativo, algo contrario...[8]

Ya la conferencia de 1997, en la que discute «El carácter ético del anarquismo», avanza y ahonda en las reflexiones, explicitando la importancia que esta filósofa militante le confiere a la dimensión ética de la política. Esto la acerca de nuevo a Foucault y remite a la tradición de los antiguos griegos, que ambos conocían profundamente. Como sabemos, de acuerdo con aquellos, el *cuidado de sí mismo* significaba trabajarse y elaborarse éticamente para convertirse en un individuo moderado y libre, es decir, no esclavo de sus propias pasiones, y solo así estaríamos en condiciones de cuidar del otro y de la ciudad.[9]

Se trata, por lo tanto, de proponer otra interpretación de la política, vista en tanto «el arte de convivir, de asegurar la continuidad de la vida social», como afirma Luce en esta conferencia. Así, el anarquismo se entiende como un modo de vida por encima de todo y que se construye a lo largo de la existencia, a diferencia de una doctrina política que tendría como objetivo la conquista del Estado.

---

8 Fabbri, Luce *apud* Rago. Ob. cit, 2002, p. 182.

9 Véase Foucault, Michel. «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», ob. cit., 1999, pp. 393-415.

Luce entiende que la ética y la política están sustancialmente conectadas y que no hay forma de estar a favor de la autonomía, la solidaridad y la justicia social sin un trabajo sobre sí mismo, es decir, sin una elaboración ético-política sobre sí mismo, lo que obviamente está muy lejos de la defensa de cualquier forma de narcisismo. Al fin y al cabo, dice, es necesario transformar la propia subjetividad, elaborarse a sí mismo, permitiendo que haya espacio interno para el surgimiento de nuevas formas de vida, para la creación de relaciones consigo mismo y con los demás que sean más solidarias, justas, libres y, yo añadiría, filóginas. Poco conocido, este término designa lo contrario de misógino y advierte actitudes y prácticas de acogida a las mujeres y de valoración de la cultura femenina. Porque, al final de cuentas, les recuerdo que estamos leyendo a una mujer, lo que ciertamente supone una gran diferencia en mi opinión, aunque Luce Fabbri no estuviera de acuerdo conmigo.

Al mismo tiempo, también cabe destacar el lugar que Luce Fabbri ocupó y ocupa entre los consagrados intérpretes del anarquismo, ya que raramente una mujer de su generación llegaba a ser universitaria, doctora y escritora, además de militante respetada y escuchada por todos y todas, como denunciaban la escritora inglesa Virginia Wolf (1882-1941), las militantes de las Mujeres Libres de la España revolucionaria, activas entre 1936 y 1939, o incluso la anarquista brasileña Maria Lacerda de Moura (1887-1945), cuyo libro *Clero e fascismo: Horda de embrutecedores* (1934), nada casualmente, encontré en la casa de Luce.

En este sentido, celebro el emprendimiento de Alter Ediciones, que nos trae una enorme contribución a la difusión del pensamiento de esta poderosa filósofa y militante libertaria, en un momento en que son inmensas las amenazas de desconexión con la tradición libertaria, de silenciamiento de las voces y de las extraordinarias experiencias autogestionarias que marcaron la historia del anarquismo en el pasado y que los jóvenes, en gran parte, desconocen.

Es más, sus reflexiones son fundamentales en un momento de profundo retroceso político, de atomización de los individuos y de amenaza

de captura de las subjetividades por parte de la racionalidad neoliberal, que apuesta no solo a la privatización y a la eliminación de los derechos civiles, sino que promueve la figura del *empresario de sí mismo*, de acuerdo con Foucault en su curso de 1978-1979, publicado como *Nacimiento de la biopolítica*. Según Foucault, en el mundo neoliberal el individuo es instado a pensarse y a pensar todas sus relaciones, incluidas las familiares y afectivas, como una empresa que debe dar beneficios constantes a través de la autoexplotación ininterrumpida.[10] Como afirma Luce Fabbri en un artículo de 1995, todavía muy actual:

> Hoy casi nadie está convencido de que el futuro va a ser necesariamente mejor que el pasado [...] Estamos en el filo de la navaja, o mejor, en la línea de las vertientes [...] El progreso, pues, existe si lo sentimos como obra nuestra: está hecho de conciencia y voluntad y se basa en conquistas anteriores. Ninguna conquista es definitiva y cualquiera de ellas se puede perder.[11]

Por último, si estamos profundamente amenazados de perder las importantes conquistas resultantes de tantas luchas y sacrificios, es fundamental crear posibilidades de conexión y de reencuentro con nuestro propio pasado para poder fortalecernos y seguir resistiendo y apostando por la apertura de espacios heterotópicos, de nuevas formas de interpretación e invención de la vida en el presente.

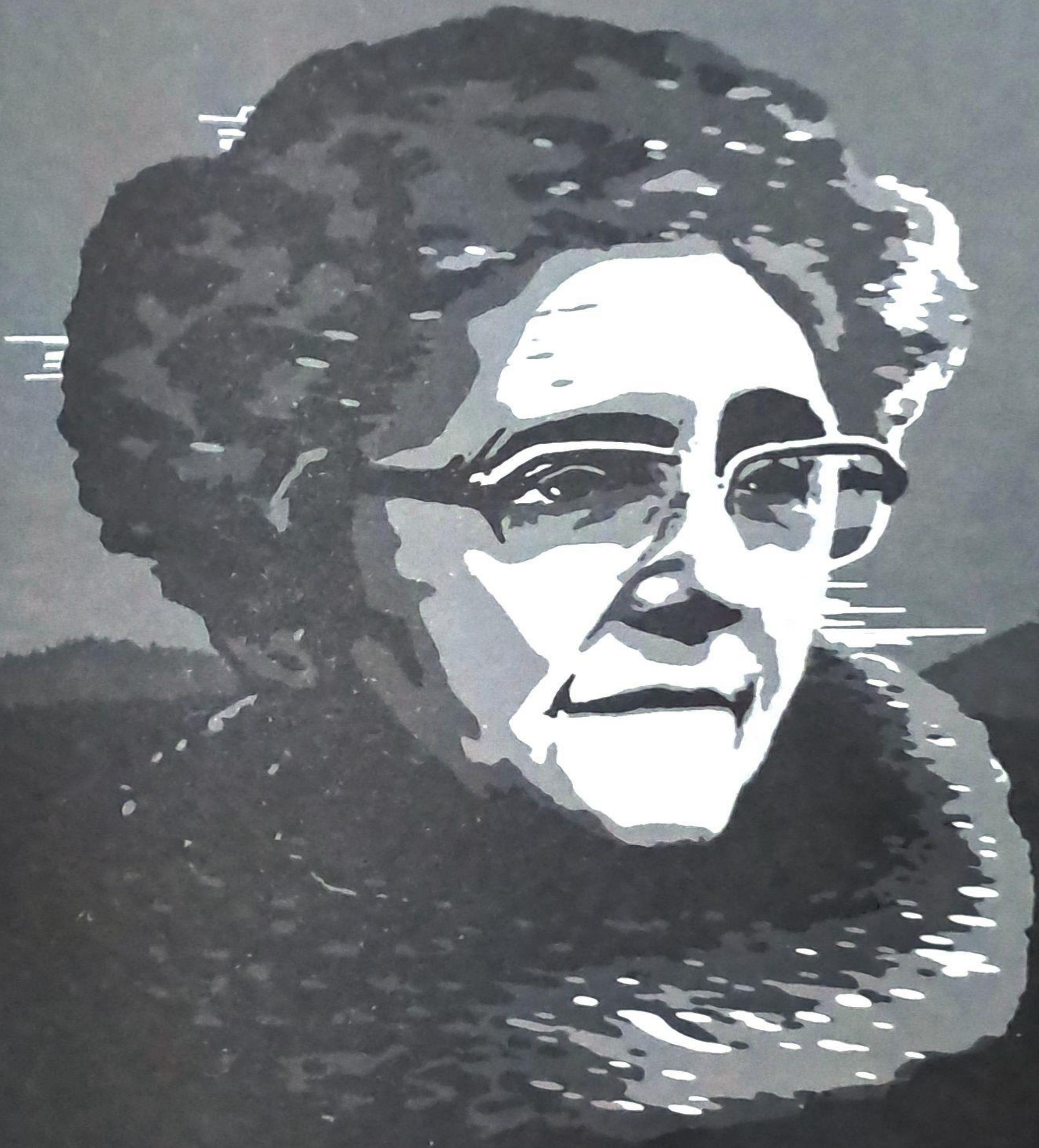
¡Que la lectura de este texto de Luce Fabbri nos siga inspirando y guiando en esta larga caminata!

San Pablo, 15 de noviembre de 2021

---

10 Foucault, Michel. *Naissance de la biopolitique*. París: Gallimard, Seuil, 2004.

11 Fabbri, Luce. «Modernización», en *Opción Libertaria*, nº 24, Montevideo, junio de 1995, p. 5.



› Luce Fabbri ‹

EL CAMINO

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

En todos los rincones del mundo se ven chocar las consignas simplistas y falaces que lanzan los gobiernos empeñados en ganar el apoyo popular para la causa militar de la URSS o de los Estados Unidos. La rivalidad entre los dos bloques ya está costando miles de vidas en Corea; uno y otro bando quieren justificar esta matanza y preparar un clima favorable para la guerra total; la propaganda belicista no descansa un momento; este mismo estado de *guerra fría*, o de guerra parcial, da pretexto a continuos retaceos de la libertad, incrementando la opresión estatal, que ya viene mostrando, tanto en Oriente como en Occidente, que es el principal enemigo de una vida digna. Hay urgencia, pues, en llegar hasta los que no quieren permanecer indiferentes con un planteo que ayude a ver claro, a orientarse, para hacer más eficientes todos los esfuerzos de resistencia creadora.

Entendiendo que el presente trabajo de Luce Fabbri es útil para auxiliar en el cumplimiento de este deber ineludible, Juventudes Libertarias consideró oportuno editarlo, para lo cual ha sido traducido del original en italiano, que se tituló *La strada* y apareció a comienzos de este año, con el sello de Edizioni Studi Sociali.

Juventudes Libertarias del Uruguay
Montevideo, setiembre de 1952

JUSTIFICACIÓN

Hay grupos, movimientos, tendencias, partidos; son creaciones algo artificiales, pero cómodas para la acción, para sumar útilmente esfuerzos que persiguen objetivos similares. Y en el seno de estos se crea una especial atmósfera colectiva, una solidaridad especial que acerca al ser humano con el ser humano más íntimamente de lo que pudiera hacerlo el simple calor de la común condición humana. Algunos partidos se han vuelto prisiones, otros, iglesias; casi todos han tomado el carácter de ejército y, surgidos de una aspiración ideológica común, tienden a sustituir las ideas por consignas y no contar a las personas, sino los votos, los carnets o los fusiles. Tales son los partidos organizados para la conquista del poder. Hay además tendencias filosóficas, movimientos literarios cuyo elemento cohesivo es tenue, impalpable y completamente espontáneo. Su objetivo está fuera del campo material.

El movimiento anarquista, esto es, el conjunto de los individuos que quieren el máximo desarrollo de la persona humana en el seno de las comunidades creadas por el esfuerzo solidario y el libre acuerdo, sin Estado, sin dogmas y sin privilegios, tiene un objetivo práctico y político (y, respecto a este objetivo, es —en su sector más importante— un movimiento organizado), pero no busca la conquista del poder, sino la creación de muchísimas cosas y la destrucción de muchísimas otras, en los más variados aspectos, materiales y espirituales, de la vida. Esto hace que ni siquiera su parte organizada tenga un verdadero carácter de partido: ni carnets, ni votos, ni consignas. Y entonces la gente, que frecuentemente se pregunta: ¿qué quieren los anarquistas?, y desea una respuesta clara y concisa de catequismo, queda desorientada y se alza de hombros.

Por esto, cada tanto es necesario dar una definición. Las hubo y las hay, pero, aunque el anarquismo es una actitud permanente y, en el fondo, elemental del alma humana, su definición debe ser dada, momento por momento, en función de las características propias de cada momento (las construcciones abstractas y fuera del tiempo, como la de Rousseau y —pese a su apariencia historicista— del marxismo, siempre han llevado a la dictadura), y debe ser dada además en función del individuo que la elabore. Sobre este terreno, se pueden conciliar muy bien las dos diversas interpretaciones del anarquismo, por una parte, como una constante del pensamiento y de la moral (y, como tal, existente en los más lejanos períodos históricos) y, por otra, como movimiento organizado que se desprende como una rama del gran tronco del movimiento socialista y obrero del siglo XIX. La polémica, surgida en estos últimos tiempos a propósito de Godwin, podría haber surgido a propósito de muchos otros escritores anteriores a Bakunin, y ha sido benéfica. Pero no hay razón, a mi parecer, de prolongarla demasiado, ya que, creo, habrá que terminar por reconocer que la palabra *anarquismo*, como *humanismo*, *romanticismo* y muchas otras, tiene un significado amplio y de valor permanente, y una o más localizaciones históricas que, por otra parte, no agotan su contenido.

El elemento individual está siempre presente en una formulación de este tipo: en realidad, cada uno tiene su socialismo, su catolicismo, su liberalismo o su manera privada y sus particulares motivos para ser, pongamos, monárquico. Pero la diferencia está en el hecho de que mientras las iglesias y los partidos ponen su acento sobre la etiqueta común, tratando de dejar en la sombra las raíces personales, un anarquista no tiene necesidad alguna de etiquetas y sin inconveniente puede definir el anarquismo comenzando: yo pienso así, ya que la esencia de este pensamiento es justamente el deseo de liberación y de afirmación para todos de aquel elemento individual, que se afirma, sin embargo, y aún se refuerza, a través de la colaboración solidaria con los demás.

Me interesaba hacer preceder estas líneas a mi tentativa de exposición de la doctrina anarquista, la de siempre, la de todos, pero vista y sentida como necesaria por mí, y en este particular período que atravesamos, porque no quiero que se interprete lo que pueda haber en ella de personal como deseo de afirmación polémica. En la construcción de mi sistema de ideas, en este momento el anarquismo se ubica en la confluencia de la tradición liberal y de la tradición socialista. Hay en las dos experiencias históricas de liberalismo y de socialismo un elemento negativo (estatal para el segundo, capitalista para el primero) que ha desembocado en el fracaso de las democracias burguesas y del variado socialismo de Estado. Y hay un elemento positivo que no ha sido agotado por la historia reciente y que se presenta hoy (o se me presenta) como la conclusión lógica de dos siglos de lucha, entusiasmos y desilusiones.

Otros podrán llegar a resultados similares (y, es más: llegan) a través de síntesis diferentes y diferentes experiencias, pero cada uno de nosotros, para «hacer propaganda», no puede sino ofrecer su propia síntesis y su propia experiencia. Mejor dicho: la propaganda no es más que esta oferta, y despierta tanto mayores asentimientos cuanto más difundidos y generales sean —en el momento— los datos y las premisas que constituyen el contenido de la experiencia misma.

Tratando de trazar esta visión mía del anarquismo de hoy (visión que, creo, coincide en su mayor parte con la de muchos compañeros de ideas, por lo menos en la medida incompleta en que en un mismo momento coinciden los campos visuales de personas suficientemente vecinas), necesariamente deberé repetir cosas ya dichas otras veces. Y me excuso de hacerlo, aunque no mucho, ya que una idea, como una palabra, aun permaneciendo idéntica a sí misma, toma un valor preciso —y siempre un poco diferente— al relacionarse con otras ideas a las que está lógicamente ligada.

DE AYER A HOY

En el siglo pasado, el socialismo surgió como una exigencia de justicia contra la explotación de la fuerza de trabajo por parte del capitalismo privado, ávido de beneficios. El Estado defendió la propiedad (propiedad, orden, familia eran las consignas de los jefes de policía) contra el socialismo naciente y el joven movimiento obrero. El mes de junio de 1848, en Francia, fue el punto de divergencia de los dos caminos: el de la burguesía, que había triunfado en la Revolución francesa y cuyas románticas banderas con las mágicas palabras «Igualdad, Libertad, Fraternidad» se arrugaban y perdían sus colores en el humo de las chimeneas industriales, y el del proletariado, que veía en el movimiento de 1789 no una conquista ya realizada, sino una premisa lógica para conquistas ulteriores. Los fusiles de Cavaignac, apuntados al pecho de los obreros de París, defendían la propiedad contra el avance del socialismo. El socialismo, por su parte, luchaba simple y globalmente contra el gobierno y los patrones. Si bien es cierto que algunos teóricos socialistas habían pensado en una especie de dictadura y hasta en algo parecido a una teocracia, para imponer el bienestar universal, pero por el momento ese problema era académico. Todos los gobiernos estaban contra el socialismo; el socialismo estaba objetivamente contra todos los gobiernos. Su arma era la revolución, concebida como una continuación de la francesa del 89 («Vendrá el 89» era expresión de uso común; mucho después se dirá «Vendrá Lenin», con tono análogo).

El que entonces vino fue Marx, que, estudiando la estructura del mundo capitalista, encontró en ella gérmenes de muerte y describió el proceso de su enfermedad fatal. Y, como consecuencia, el socialismo se transformó, de aspiración liberadora, en una interpretación más o menos determinista de la historia.

Pero Marx se equivocó en la segunda parte de su diagnóstico, cuando dijo —y todos lo aceptaron— que la muerte del capitalismo privado significaba el triunfo del socialismo. Esta falsa previsión derivaba de la función central que desempeñaba en el sistema de Marx el factor económico y de la sobreestimación que en él se hacía de la importancia de las clases.

Uno y otro criterio fueron aceptados por todos o casi todos los socialistas de las diversas tendencias, pues no solo constituían una reacción natural contra el liberalismo burgués, sino que respondían a los aspectos más visibles de condiciones de hecho que duraron bastante tiempo como para esconder su efectivo carácter transitorio.

Pero no todos, ni siquiera entonces, aceptaron los desarrollos marxistas de esta teoría: el Estado es la expresión de la clase privilegiada; el proletariado, construyendo —a través de su propia dictadura— el socialismo (que es por definición una sociedad sin clases) se niega a sí mismo como clase y, destruyendo las clases, destruye al Estado. Esta es evidentemente la afirmación más utópica que jamás se haya hecho en el campo socialista. La divergencia entre Marx y Bakunin, continuada a través de la escisión de la 1.ª Internacional, tiene por centro este problema. Bakunin describe proféticamente, hablando de la dictadura del proletariado, el Estado totalitario moderno.

Frente al socialismo científico, la corriente bakuniniana pareció *fuera de moda* por el hecho de conservar las características y —en parte— el vocabulario del socialismo sin adjetivos de amplia base popular, y por continuar combatiendo *contra el gobierno y los patrones*. Pero los hechos hoy han revelado a todos el carácter utópico de la teoría de la autodestrucción del Estado. Todos los socialistas, más o menos abiertamente, se han resignado a reconocerlo; desde el punto de partida de este tácito reconocimiento, se ramifican las derivaciones actuales del socialismo tradicional: la que introduce el socialismo en el Estado democrático (socialdemocracia); la que acepta la dictadura como sistema permanente conservando alguna ocasional reserva

teórica, enunciada por deber de oficio y sin convicción, a propósito del socialismo del año 2000 (estalinismo), y, finalmente, la que quiere realizar el socialismo fuera del Estado y en contra de este (anarquismo).

Las experiencias de las dos primeras de estas corrientes en el campo gubernativo han ayudado a disipar un equívoco natural en el siglo pasado, período de relativa estabilidad, en el cual los poderes constituidos eran, según la normalidad histórica, los defensores del orden existente. Entonces no existían, ni eran concebibles, ministros del Interior socialistas, que durante una huelga pudiesen dirigirse a los huelguistas en la doble calidad de compañeros de partido y de superiores jerárquicos del jefe de Policía, encargado de defender las fábricas contra posibles tentativas de ocupación. No había ningún «Estado Socialista» con una GPU (o NKVD o cualquier otra sigla), también ella «socialista» y encargada esencialmente de eliminar a socialistas.

Los desarrollos naturales de la dictadura han llevado a la corriente bolchevique no al socialismo, sino al totalitarismo; la crisis mortal del sistema capitalista (al cual la democracia burguesa está demasiado ligada) lleva a la socialdemocracia al mismo camino. Ambas tendencias han salido del campo del socialismo. Y he aquí que, si quiere sobrevivir (y las esperanzas de las grandes multitudes nos dicen que no está muerto), el socialismo se vuelve a encontrar en la vieja posición: contra el gobierno y los patrones. Muy pronto, en muchos países —como ya en algunos— la fórmula podrá simplificarse más todavía y será: contra el gobierno patrón. Este retorno, que quiere decir que el socialismo supérstite está representado por la tercera de las tendencias enumeradas, la anarquista, no anula, ni siquiera ideológicamente, un siglo de historia, sino que atesora sus enseñanzas, ya que representa la superación de seudosoluciones fracasadas, y no, como en el socialismo del período de los orígenes, una visión demasiado nebulosa, o una ignorancia total, de los problemas futuros. Estos problemas han sido ahora iluminados por la dialéctica de la historia —que no es marxista— con tal fuerza de

evidencia que la exigencia de una clarificación se hace sentir cada vez más urgentemente en los distintos partidos socialistas y comunistas, con un trágico resultado de escisiones y purgas.

Creo, pues, que el período del predominio marxista (vinculado doctrinariamente con el apogeo capitalista) está ya lógicamente superado en el campo socialista. Fracasado el socialismo estatal en el totalitarismo sangriento de Stalin y en la licuefacción de los partidos socialdemócratas occidentales, tironeados entre la izquierda y la derecha, después de haber perdido por los ministerios la justicia social y el internacionalismo, no queda —repito—, en el horizonte de las posibilidades lógicas, más que el socialismo antiestatal con su debilidad numérica y su fuerza moral, justo en el momento en que el viejo enemigo de la libertad, el Estado, se está identificando con el viejo enemigo del socialismo: la explotación capitalista.

❧

Todos nuestros conceptos sobre el desarrollo de la historia se encuentran en crisis. La vida se desliza por entre las mallas de las construcciones teóricas, escapa a las clasificaciones y niega a cada paso las generalizaciones y las síntesis. Sentir esta multiplicidad significa sentir el valor que para la vida tiene la libertad (que hace posible la variedad infinita). El reconocimiento, el respeto de esta variedad es la verdadera senda del liberalismo. Digo liberalismo y no democracia: esta última es dominio de la mayoría, mientras el primero es esencialmente respeto por la minoría, valorización del individuo (microcosmos que refleja en sí la dignidad del macrocosmos), esfuerzo por dejar a cada uno la máxima posibilidad de desarrollo, de autodeterminación, de iniciativa —esto es: de responsabilidad—, conciliando estas posibilidades con las necesidades colectivas por medio de la descentralización y las múltiples autonomías. Los jacobinos eran democráticos y dictadores; Jefferson era democrático y

liberal. Este dualismo y esta diferencia están en las raíces de la lucha de Artigas contra la oligarquía porteña.

El liberalismo solo tuvo aplicaciones prácticas parciales y un desarrollo trunco como doctrina. En las corrientes y en los sistemas que llevan su nombre fue, en el mejor de los casos, incompleto, pero con más frecuencia sencillamente hipócrita y falso, cuando reclamaba para el individuo la libertad jurídica y no la libertad real. Hoy existe acuerdo casi unánime en admitir que una libertad real no es posible en tanto exista predominio económico de unos seres humanos sobre otros. La riqueza privada, que no es nunca, ni siquiera desde un punto de vista individual, instrumento de liberación, es siempre, en cambio, arma de dominio e instrumento de opresión. En este terreno, el liberalismo, si es que debe llegar a sus consecuencias lógicas, a su completa expresión, confluye con el socialismo. La pretendida antinomia (que algunos socialistas liberales italianos se han esforzado por superar con tentativas de «conciliación», tratando, por ejemplo, de establecer un *modus vivendi* entre un sector planificado de la sociedad y un sector libre) es una consecuencia de la contraposición tradicional entre socialismo e *individualismo* capitalista, basada a su vez en la arbitraria identificación (legítima solo, y aun parcialmente, en un determinado momento histórico) entre el mal llamado liberalismo económico y el liberalismo político. En realidad, el capitalismo jamás ha sido individualista y no se llega al socialismo a través de la estatización.

Todavía hoy la identificación de la defensa de la libertad con la de la *libre empresa* tiene mucho crédito en el sector de la opinión pública enrolado entre las fuerzas del *bloque occidental*. Pero no pasará sin duda mucho tiempo para que el fracaso progresivo del liberalismo capitalista en el campo económico y político obligue a disolver el binomio. Quienes lo defienden porque se sienten ligados al sistema capitalista de producción basado en el beneficio (que, compatible en un tiempo con la libertad formal, ponía sin embargo

en manos de los privilegiados un invisible bastón de mando) dejarán caer su liberalismo para conciliarse con los nuevos regímenes más o menos totalitarios en formación, que salvan la jerarquía social, creando una casta superior y privilegiada de funcionarios. A su vez, aquellos que en el binomio libertad-capitalismo ven sobre todo los valores del primer término y sufren el segundo como una necesidad histórica inherente al primero, al reconocer el carácter falaz de este vínculo, serán llevados naturalmente a dejar de defender el privilegio económico.

Ejemplos abundantes del primer caso se encuentran en el partido conservador inglés, suficientemente impregnado de liberalismo como para constituir un buen objeto de experiencia a este respecto. El año pasado,[1] en vísperas de las elecciones inglesas, aunque la lucha periodística entre los dos principales partidos tocaba frecuentemente el espinoso problema de las nacionalizaciones, las diferencias entre los dos programas —justo sobre este punto— les parecieron a los observadores muy atenuadas respecto a períodos anteriores y, en suma, más de grado que de esencia. Esto se pudo comprobar ya antes, en la campaña electoral de 1950. El manifiesto conservador prometía «continuar la prestación de los servicios sanitarios nacionales además de mantener una parte considerable del programa laborista de nacionalización de las industrias». En otra parte se hablaba de «una retirada relativa, pero no total en la política de nacionalización [...] de un radio de acción mucho mayor que se le concedería a la iniciativa privada». «Los dos partidos diferían absolutamente en cuanto a la política de centralización. Los socialistas proyectaban, como es obvio, conservar todos los controles sobre Londres. Los conservadores habrían querido una industria carbonífera nacionalizada, pero controlada en su mayor parte por

---

1 N. del E.: 1951, año de las elecciones generales en el Reino Unido.

juntas regionales.» (De los diarios del 26 de enero de 1950.) Llegados al poder no en 1950 pero sí en 1951, los conservadores limitaron a la industria del acero su «restauración de la empresa privada», buscando, eso sí, disminuir el carácter socialista —ya escaso— de las nacionalizaciones, con su programa de austeridad. *Manchester Guardian*, en 1950, atribuía el nuevo contenido del manifiesto conservador al «progreso vertiginoso del pensamiento social provocado por la guerra». Y ciertamente tenía razón, siempre que se cambie la palabra *progreso* por *transformación*, más neutra, ya que lo que muchos consideran un deslizamiento a la izquierda no es más que la puesta al día gradual de una tradicional orientación conservadora y fundamentalmente reaccionaria. Lo que no excluye (en Inglaterra, desde la Carta Magna en adelante, el fenómeno es más elocuente que en otras partes) que, paradojalmente, el deseo de conservar lo más fielmente posible la tradición (descentralización, juntas locales), que frena el pretendido progreso de las ideas sociales de los *tories*, sea en este caso justamente el germen de una posición más avanzada que la de los laboristas mayoritarios; digo mayoritarios ya que existen elementos de oposición interna en el partido laborista, y corrientes socialistas independientes que ven mucho más lejos.

Ahora, es de observar que, mientras sobre el terreno lógico de las consecuencias que se pueden extraer de la experiencia del último siglo, la confluencia del socialismo con el liberalismo opera en el plano antiestatal, en el terreno artificial de la llamada *vida política*, ha habido en el mundo occidental un acercamiento entre los partidos socialistas democráticos y la democracia liberal burguesa, en un plano gubernamental, con el resultado de sumar las contradicciones y las dificultades características del mundo actual —planificaciones, barreras legales, complicaciones diplomáticas, proteccionismos, maniobras financieras, fronteras artificiales: todos contrastes no de pueblos, sino de gobiernos— con las contradicciones ideológicas de una dialéctica marxista periodísticamente interpretada. De aquí

la pérdida tanto del socialismo como de la libertad en estos acercamientos, y el fracaso de las tendencias del socialismo liberal o del liberalismo socialista (Silone, Garosci, Pivert, etc.)[2] que, aun en los casos en que se han mantenido ajenas a la atmósfera gubernativa, no han podido sustraerse a los esquemas de partido ni resolver en modo claro el problema del Estado. Justamente para subrayar esta diferencia, los anarquistas no se definen como *liberales* sino como *libertarios*.

Tanto el liberalismo como el socialismo han sido desvirtuados, desviados por el hambre de poder: los liberales no vacilaron en esclavizar a los seres humanos apoderándose de su pan; los socialistas tienden hoy a la tiranía política a través de la estatización de la propiedad. La lucha entre el falso liberalismo (bloque occidental) y el falso socialismo (bloque oriental) es una lucha en el vacío que, sin embargo, amenaza arrollar a todos y a todo, comprometiendo la adhesión en un sentido y en el otro de todos los que verdaderamente desean un mundo más justo y más libre.

La historia de hoy repite, con la terrible lección de los hechos, lo que los anarquistas siempre han dicho: que quien quiere el socialismo debe no conquistar, sino destruir el Estado. Hoy los dominadores tienen cada vez más firmemente en sus manos no solo a los ejércitos y las policías, sino la producción y la distribución. Aplastan y exprimen la vida del ser humano. Son rivales entre sí y cada uno de los grupos aspira al gobierno mundial. Si logran regimentarnos, se lo disputaran quizás por siglos, siempre que la ciencia aplicada a la guerra le permita durar tanto a la lucha.

Pero en todos ellos no hay más que una desesperada voluntad de poder, un deseo violento de mantener aquel control sobre las masas,

---

2 Ignazio Silone (1900-1978), escritor italiano; Aldo Garosci (1907-2000), político italiano; Marceau Pivert (1895-1958), sindicalista y político francés.

que los múltiples progresos técnicos están amenazando, a través de la disminución de las horas de trabajo, la mayor facilidad de las comunicaciones, la mayor accesibilidad de los productos materiales y de las fuentes culturales. Las distintas *jerarquías*, naturalmente, se defienden contra esta posibilidad progresivamente igualitaria (y se trata de una igualdad no niveladora, sino mucho más sustancial y potencialmente multiforme, variada y fecunda que las pirámides escalonadas que tienen en su cúspide a una fortuita o hereditaria —en los dos casos, artificial— elite político-económica). Existen, contra este empuje que tiende a derribar las clases, muchos medios de defensa, unos antiguos, otros recientísimos: la producción de armamentos o la destrucción de los productos acumulados son sucedáneos de la disminución de las horas de trabajo como medida contra la desocupación; la censura y el monopolio oficial de las noticias y de la cultura contrarrestan los progresos en el campo de las radiocomunicaciones y de la televisión; las diversas *cortinas*, la semiclausura aun de las menos importantes fronteras y la creación de barreras internas tratan de compensar la creciente rapidez de los medios de transporte, así como el proteccionismo económico, en un mundo en que una racional, fraterna especialización en el campo productivo podría ya probablemente cubrir los sectores supérstites de real escasez, mantiene en pie las dificultades materiales que —más directamente comprensibles— facilitan la admisión de las medidas anteriores por parte de grandes masas humanas. Naturalmente, no se trata de planes maquiavélicos, hábilmente acordados y sincronizados, sino más bien del encuentro —sobre el plano actual de la voluntad de poder, no siempre plenamente consciente, de castas hegemónicas viejas y nuevas— de los residuos de una realidad que está en su ocaso con los gérmenes de nuevas realidades. Estos elementos se organizan en torno a los intereses inherentes a tal voluntad de poder, que los hace —digámoslo así— precipitar. Y, a pesar de la complejidad de los detalles, el proceso del conjunto me parece claro.

Ahora, todas estas defensas parciales contra las consecuencias antijerárquicas de aquel madurar de la vida del ser humano no pueden ser duraderas sino en un clima de escasez económica, preparación militar, omnipotencia del Estado. De aquí el totalitarismo que se presenta como alternativa frente al socialismo libre (esto es: sin fronteras, sin propiedad privada, hacia el no-Estado a través del menos Estado) en el proceso de disolución de la sociedad capitalista.

Por esto es que el anarquismo, que es actitud básica, elemental, permanente, tiene hoy históricamente su hora, o, mejor, para no hipotecar el porvenir ni mutilarle al pasado sus hipotéticas posibilidades no realizadas, una de sus horas. Esta determinada posibilidad de hoy está en la identificación de un completo socialismo con un completo liberalismo en la catarsis de la voluntad de poder. Aprovechar esta hora puede ser obra de pocos, siempre que sean conscientes y plenamente desinteresados.

HOY

Hoy, como ayer, sociedad anárquica quiere decir sociedad libre, sin gobierno. Hoy como ayer la mayoría de los anarquistas conciben tal sociedad como una federación coordinada de núcleos geográficos (ejemplo: los municipios) o funcionales (ejemplos: consejos de fábrica, sindicatos, cooperativas de consumos, instituciones culturales, sanitarias, etc.), en la cual la vida material sea asegurada por un sistema económico basado en la propiedad colectiva de los medios de producción y en la distribución gratuita de los medios de producción y de los productos según las necesidades. Se podría hablar de federación de entes autónomos, no administrados por representantes de los partidos que tienen en sus manos, aunque sea gracias al voto popular, el poder político (como en el Uruguay), sino directamente por sus respectivos trabajadores y usuarios.

La descentralización coordinada —para la que el progreso técnico, que ha dado origen a las ciudades tentaculares y a las fábricas monstruosamente grandes, se encamina a ofrecer, por natural superación, condiciones excepcionalmente favorables— permite un retorno maduro a la originaria democracia directa de la comuna medioeval, antecedente histórico no despreciable para nosotros, por lo que, no teniendo a nuestra disposición el engañoso instrumento de la dictadura con la cual parece fácil crear un mundo nuevo sobre las ruinas de todo el pasado y el presente, debemos tratar de liberar en el presente aquello que hay de más libre, vivo y espontáneo (y las raíces en el pasado son una garantía de espontaneidad). Entre las cosas que hay que *revisar*, acaso ocupen un lugar importante nuestras relaciones con la tradición.

De todos modos, si nada ha cambiado en la habitual definición de anarquismo, que solo se ha acercado progresivamente al *centro lógico* de los acontecimientos, han cambiado los factores históricos en medio de los cuales este debe conducir su batalla. Una continua revisión es por eso necesaria en el orden de las relaciones con estos factores. Los acontecimientos transforman las teorías en experiencias vividas (¡y qué dolorosamente vividas!) y descubren inesperadas cercanías con unos, distancias abismales con otros.

Por ejemplo, habría sido difícil en el siglo pasado, cuando los anarquistas aceptaban una gran parte de la visión marxista de la economía, ver claramente el peligro que se esconde en las tácticas y programas basados en una teoría general de la historia. De *La ciudad de Dios* de San Agustín (base de una filosofía católica de la historia) a Torquemada, existe una línea de derivación directa: la misma que lleva del materialismo dialéctico a los campos de concentración estalinianos. Quien se siente intérprete de la historia, como quien se cree inspirado por Dios, sacrifica la vida presente a la futura. Y no se puede sacrificar el presente de los seres humanos —que están vivos y aman, a pesar de todo, la vida— sin el más brutal ejercicio de la autoridad. Es esta una de las verdades obvias que se comprenden

concretamente solo bajo el peso de la experiencia. A su luz se revela artificial el seudohistoricismo de la misión revolucionaria de la clase trabajadora y de otros mitos que no han sido más que ideas fuerza, es decir, en definitiva, ideas utilizadas como instrumentos de dominio.

Hoy es moda en Italia definir a los anarquistas como iluministas supervivientes que continúan en pleno siglo XX los ideales de los filósofos franceses del siglo XVIII. Es siempre difícil y no siempre útil buscarse antepasados, pero, aun reconociendo que hay algo de verdad en tal definición, sería necesario limitar su alcance, por cuanto en la *filosofía de la ilustración* existía tanto la herencia del liberalismo revolucionario inglés del siglo anterior (ceñido a la realidad) como la justificación del despotismo ilustrado, y una concepción abstracta y absoluta de la libertad, que negaba todo el pasado y se colocaba fuera de la historia. Es necesario cuidarse muy bien de identificar posiciones parecidas, pero lejanas en el tiempo, que corresponden unas a la prehistoria de un determinado problema (en este caso, el problema del capitalismo burgués y de la lucha de clases) y otras a la superación de este problema, después del análisis que los acontecimientos mismos han hecho de él. En este caso, recurre un parcial retorno a las posiciones anteriores, que no es una regresión sino un progreso, producido por la más madura consciencia con que se vuelven a pensar y actualizan ideas pertenecientes al pasado. En este sentido, se puede hablar de retorno al siglo XVIII; en este sentido, y considerando su aspecto liberal y no el jacobino, se puede vincular ideológicamente con él a los anarquistas.

Lo mismo sucede en el terreno de las ideas económicas; es admisible considerar a los anarquistas como herederos del socialismo *utópico*, esto es, premarxista, en sus sectores menos autoritarios, siempre que se vea que la línea de descendencia pasa a través de la experiencia de un siglo que, entre otras cosas, comprende el fracaso del socialismo marxista. Esta experiencia nos lleva hoy a marcar nuestra posición en el mar en borrasca.

En este mar en borrasca, el capitalismo privado se ha debilitado mucho; el Estado ha heredado su fuerza y parte de la del antiguo movimiento obrero; el factor político ha tomado de nuevo la preeminencia sobre el económico, que ya no es sino un instrumento del primero; el socialismo autoritario se ha insertado en este proceso que lleva al capitalismo privado a transformarse en capitalismo de Estado; en los países democráticos se está formando, y en los totalitarios ya está formada, una nueva casta dirigente de técnicos de la organización a la que los técnicos de la industria y la agricultura están absolutamente subordinados, y que tiene en sus manos el poder político y el monopolio de la economía (que es la nueva forma —burocratizada— de la propiedad o, mejor dicho, del privilegio económico).

Veamos los principales de estos hechos nuevos y las consecuencias que pueden tener sobre las futuras orientaciones del movimiento anarquista.

I) El *sistema económico capitalista* del salario para los obreros, del beneficio para los empresarios, de la distribución comercial para los consumidores *ha perdido su vitalidad* y está transformándose lentamente, por más que la guerra terminada en 1945, su apéndice coreano y las probabilidades de próximos conflictos prolonguen artificialmente su existencia.

II) Las consignas falsamente simples de los partidos y de los Estados en conflicto han tenido por resultado el popularizar la contraposición de socialismo o —más vagamente— justicia social y libertad política. No es un hecho nuevo; es un acento nuevo sobre una seudoidea polémica que se remonta a tiempos muy anteriores, en los que comenzó a hacerse cómodo combatir el socialismo por su degeneración autoritaria. Hoy, que esta degeneración autoritaria

se llama totalitarismo, nosotros también debemos poner un acento más fuerte sobre la inseparabilidad, para nosotros obvia, entre la libertad y el socialismo.

Este último ofrece de hecho a la primera las bases materiales para su desarrollo. La falsa oposición que entre ellos se pretende establecer es para mí uno de los más peligrosos sofismas de nuestro tiempo. Tal falsa oposición, con todas las correspondientes engorrosas tentativas de conciliación mencionadas en la primera parte de este escrito, desempeña en los ambientes cultos la misma acción paralizadora que el mito ruso entre las masas obreras.

Cuando decimos que el capitalismo privado es individualista, nos referimos a uno de sus aspectos económicos, a una carencia de coordinación en la producción y la distribución (que, por otra parte, fue la característica de solo un breve período de auge en el curso de la historia del capitalismo); no nos referimos a una particular concepción de la vida que se traduzca en un modo de vivir. Las posibilidades de desarrollo y de iniciativa de una pequeña minoría de individuos privilegiados significaban y significan el sofocamiento de las posibilidades de afirmación individual en la mayoría de la población regimentada en el trabajo en cadena, amontonamiento bajo la presión de sus necesidades vegetativas. Decir que la llamada *libre empresa* es una garantía de libertad individual es como sostener que una oligarquía tiránica equivale a una democracia perfecta, porque en las personas de los oligarcas tal identificación parece verificarse, por cuanto quien ejerce la autoridad suele creerse y ser creído libre. La empresa privada capitalista fue, pues, en el momento de su apogeo, la exaltación (más aparente que real) del individualismo de algunos pocos, basado en el embrutecimiento amorfo de las masas obreras, que solo a través de su organización en los sindicatos (usados entonces como instrumentos de lucha, degenerados hoy casi totalmente en órganos de militarización) encontraron el medio de restituir a

cada uno de sus componentes su valor individual de ser humano. Naturalmente, cuando hablo de propiedad privada, me refiero en especial a la posesión de los medios de producción, y no a la simple riqueza, que puede ser un fenómeno de parasitismo socialmente poco importante y poco peligroso.

Vuelvo aquí sobre un concepto que me es querido, porque me parece que ha llegado, o más bien retornado, el momento de hacer de él el eje de nuestra tarea de propaganda. Estoy más que nunca convencida de la importancia enorme que tiene en la historia la voluntad de poder, que está en germen en el aspecto expansivo del instinto vital y existe tanto en el individuo como —colectivamente— en la especie. El instinto vital conserva manifestaciones primitivas, bestiales, que el ser humano, en la medida en que se distingue de todos los otros animales, trata de superar; presenta degeneraciones morbosas que el ser humano normal trata de combatir, pero es en esencia un instinto sano. Se trata solo de cultivarlo, canalizarlo, llevarlo a la medida del ser humano.

Hoy por hoy, el aspecto primitivo y el degenerativo del instinto se confunden frecuentemente y no hay ninguna razón para distinguirlos. Esta forma morbosa o bestial de la voluntad de poder consiste en el deseo individual de dominar a los demás en el placer, muchas veces sádico, de doblegar la voluntad ajena, de poner el pie sobre las cabezas ajenas inclinadas. Este deseo no es individualista más que en las personas que ejercen tal poder; los demás constituyen eso que se llama la masa, en la cual el individuo, por ese espíritu de servidumbre voluntaria que frecuentemente no es más que el ansia de poder reprimida, se anula a sí mismo.

El instrumento más evidente de esta degeneración morbosa del instinto vital es el poder político, que se reduce siempre, en último análisis, al uso de la violencia material (si no hubiera policías y ejércitos no existiría autoridad política). Otro de estos instrumentos es el poder económico. La tendencia del individuo o del grupo a dominar a los otros

a través de las armas o de las leyes equivale a la que lleva a dominarlos a través de la posesión de los medios de producción y de cambio.

Creo que nuestro tiempo nos ha ilustrado suficientemente respecto de la necesidad de invertir la fórmula corriente y de reconocer el valor político de la propiedad. En la mayor parte de los casos, los magnates del capitalismo privado no tratan de aumentar sus dividendos para procurarse mayores goces materiales. En general, son incansables trabajadores y a veces se creen de buena fe benefactores de la humanidad por el hecho de destinar parte de sus ganancias para obras de interés colectivo, que no hacen sino ampliar su esfera de acción y de influencia. Su verdadero fin, del que evidentemente no siempre son conscientes, es el de apretar en sus manos la vida de los seres humanos, de los que venden su fuerza de trabajo, de los que compran para consumir, de los inválidos en sus asilos, de los sabios y sus institutos. ¿Qué significa la conquista de un mercado sino la conquista del control sobre un sector de consumidores? ¿Qué es el lujo sino el símbolo exterior de una jerarquía, el uniforme de los dominadores?

Por esto, la lucha por la libertad del ser humano no puede ser dirigida solo contra la tiranía política, sino que debe ser extendida al mismo tiempo contra el control de la vida económica por parte de una casta privilegiada, sea esta compuesta por capitalistas particulares o por los burócratas del Estado propietario. La libertad de la persona no solo es inseparable de la justicia social, sino que se identifica con ella. Si llamamos socialismo a la propiedad colectiva de los medios de producción y de cambio (y socialismo es término amplio que admite una pluralidad de ulteriores determinaciones económicas), podemos tranquilamente decir que no hay mejor garantía de la libertad.

Pues bien, el socialismo no niega aquella manifestación expansiva del instinto vital que se suele llamar deseo de poder; la satisface, en cambio, en lo que tiene de más alto, y diría de más humano, si no temiese que deberíamos avergonzarnos ante tantos ejemplos de solidaridad animal que nos da Kropotkin en su *El apoyo mutuo* y que

encontramos día a día en la naturaleza. Un sano deseo de poder se traduce en aspiración de libertad y de autodominio, en el ansia de plegar la naturaleza hostil y la materia inerte a las necesidades del ser humano, en el apetito de trabajo, de creación, de conocimiento, y sobre todo en la asociación que multiplica y extiende hasta los límites del universo conocido las posibilidades y las irradiaciones de la acción individual, en la solidaridad que, partiendo del subconsciente colectivo de la especie, llega a ser, en la esfera de la conciencia, fraternidad, amor, espíritu de sacrificio.[3] En el individuo, un instinto vital sano conduce tanto a *dar* y a *hacer* como a *tomar* y a *gozar*. Y en este *dar* y en este *hacer* busca, en último término, una superioridad.

Se puede decir que esto es moralismo, palabra de la que es moda burlarse. Y también esta fácil ironía antimoralista es una inconsciente herencia marxista, combinada sin embargo con la lectura epidérmica de Maquiavelo. Que las reglas de una acción política dirigida a la conquista y a la conservación del poder no tengan nada que ver con las normas morales, o más bien sean moralmente negativas, es muy verdadero. Pero esta verdad no es aplicable a los que repudian todo poder y para quienes la historia verdadera es la historia de la libertad y es, por lo tanto, una concatenación de hechos que brotan

---

3 El ejemplo más típico de colaboración necesaria y sin embargo libre y completamente espontánea para aumentar el poder del individuo está dado por el lenguaje. El ser humano solo no sabe hablar, y por eso no puede pensar: no tiene más que una personalidad rudimentaria. Su plenitud como individuo se logra solo en las relaciones sociales y tiene, como todas las cosas humanas, un precio de renuncias. Cuanto más voluntaria esta renuncia (es decir, basada sobre un sentimiento de amor más que de obligación o de necesidad), tanto más libre. De aquí la gama de los diversos valores de la asociación y del pacto que constituye su base, entre los dos opuestos de la fuerza bruta y del amor, pasando por la estricta y medida justicia.

del humus de la vida moral. La autoridad que atomiza la sociedad bajo el peso de una uniformidad inorgánica, disfrazada de organización, y la solidaridad espontánea que construye en la base los órganos vitales de la vida asociada cuyo proceso culmina en la libertad son los dos polos opuestos de la voluntad de poder natural en el ser humano. No se quiere volver a explicar la historia, como en el cristianismo primitivo, como una lucha entre Dios y Satán; pero es necesario reconocer la importancia —por demasiado tiempo olvidada— que el elemento divino y el demoníaco (o, si se prefiere, el elemento humano y el bestial) tienen en el corazón y en la acción de las personas.

Ahora bien, se puede decir que el socialismo tiene su misma base en este aspecto sano de la voluntad de poder, cuyo instrumento es la asociación que multiplica al infinito las proyecciones del esfuerzo individual. Hoy las exigencias de la vida material, hábilmente explotadas por unos pocos que se hacen dueños de las conciencias comprándolas con el indispensable pan, representan para los más una barrera insuperable que los amontona en la ignorancia y en la miseria. Dando a los productores y a los consumidores la posesión colectiva de los medios de producción y de los bienes de consumo, el socialismo libera a las comunidades humanas del predominio obsesivo del factor económico, transformando la codicia hostil en un común esfuerzo de explotación de las riquezas naturales. El socialismo es por esto la verdadera liberación del individuo, liberación que hemos visto iniciarse (ya que la lucha, la aspiración, son ya una liberación) a través de muchas tentativas insurreccionales y a través del movimiento obrero y del cooperativo, dos formas diversas —fácilmente degenerables, pero sanas en las fuentes— de la defensa de la vida y la dignidad de la persona contra el sistema del beneficio capitalista. Así, en la comuna medioeval, campesinos y artesanos afirmaban su posibilidad de ser hombres contra la casta privilegiada de los señores feudales. En la medida que una comunidad así creada oprime y trata de anular al individuo, pierde su poder funcional en el sentido de la justicia social y se vicia de una secreción

morbosa y parasitaria: la autoridad de algunos individuos (que crean para sí o protegen en otros posiciones económicamente privilegiadas) sobre una masa cada vez más amorfa y esclava.

Trasladar la voluntad de potencia desde el plano bestial al humano, del plano de la fuerza al de la inteligencia, del plano de la autoridad al de la solidaridad que libera y multiplica las posibilidades individuales, significa, es cierto, cumplir una revolución moral, pero no significa, como podría parecerle a un lector apresurado, separarse del campo de las realidades prácticas ni caer en el reformismo. Existen, en acto o en germen, o se pueden concebir como posibilidades para realizar en el futuro, los órganos de este poder del ser humano. Liberarlos de los bajos intereses que estorban o pervierten su acción o les impiden nacer, hacer de ellos los núcleos coordinados de la sociedad del futuro, es obra revolucionaria.

Son justamente los nuevos desarrollos de la técnica y las nuevas formas de vida asociada, para las que estos desarrollos —unidos a la decadencia del capitalismo— crean las condiciones favorables, los que nos hacen insistir más sobre este aspecto que sobre otros del pensamiento anarquista. Estas nuevas formas pueden ser o bien el totalitarismo, que ya no hay necesidad de definir desde que Orwell ha hecho, en una novela de gran valor político —*1984*—, su descripción exasperada pero no caricaturesca, o bien manifestaciones de socialismo más o menos libre, susceptible de evoluciones y revoluciones en un sentido anárquico.

III) El socialismo no es por ende necesariamente el heredero del capitalismo privado en proceso de degradación. El heredero del capitalismo parece ser, según todas las probabilidades, el totalitarismo estatal. Contra este último es necesario continuar la lucha iniciada en el siglo pasado por la clase obrera contra la burguesía capitalista. Tres son las grandes líneas del proceso totalitario: la primera, una parte de esta misma burguesía capitalista que ya ha

tenido su manifestación en el fascismo y el nazismo; la segunda comienza con el sofocamiento de la revolución socialista rusa por la dictadura bolchevique y desemboca en el régimen que se suele llamar estalinismo; la tercera, todavía incipiente, consiste en un progresivo reforzamiento del Estado en los países llamados democráticos —no tanto sobre el terreno político como sobre el menos visible terreno económico— y en la formación de la nueva clase de funcionarios estatales que tienen en sus manos no la propiedad pero sí el control de la riqueza nacional.

En los Estados Unidos, el Estado tiende, a través del *income tax*, a agenciarse una parte preponderante del beneficio capitalista; en los países más desarrollados de la América del Sur, el Estado incide sobre los precios de los artículos de consumo y sobre los salarios mucho más que la ganancia del empresario. La clase en parte parasitaria de los empleados públicos se encamina a ser en muchos de estos países una fuerza socialmente más peligrosa que las manifestaciones del imperialismo extranjero o del capitalismo local de tipo anticuado.

En los últimos tiempos, esta transformación ha sido bastante estudiada, pero sin dar el suficiente relieve al alcance político del fenómeno. En realidad, todo nuestro vocabulario se está volviendo anticuado o vacilante: los gobiernos burgueses no son más esencialmente burgueses, la democracia capitalista, que jamás ha sido verdadera democracia, se encamina a no ser ya ni siquiera capitalista, las clases no han desaparecido pero se encuentran en proceso de rápida transformación y tienden, en los países totalitarios, a transformarse en castas más o menos cerradas. En los países llamados democráticos, los dirigentes efectivos (no necesariamente miembros del directorio) de un gran *trust* bancario están mucho más cerca de los dirigentes de ciertas enormes organizaciones sindicales o de los funcionarios gubernativos encargados de regular —pongamos— el comercio exterior que del grueso de

la que todavía suele ser llamada burguesía capitalista. De la sed de poder de esta nueva clase viene hoy el peligro de guerra y la oposición al socialismo, cuando este no sea el seudosocialismo de las nacionalizaciones. Una verdadera socialización quitaría en efecto, a esta casta dirigente, aquel control de la producción y de la distribución que es siempre el principal instrumento del dominio político. El clima de guerra, con la correspondiente desviación del progreso técnico hacia las exigencias de la preparación militar, obedece al temor de perder, a través del normal desarrollo de la explotación de las fuerzas naturales por parte de los seres humanos, el dominio sobre esa incógnita que llamamos personalidad individual. En este temor, que impide buscar, por ejemplo, en la disminución de las horas de trabajo un paliativo a la desocupación, coinciden los cuadros dirigentes de los grandes partidos y de las organizaciones sindicales, los magnates del capital industrial y financiero supérstite (que no saben ni siquiera ellos hasta qué punto son independientes, hasta qué punto son los dueños de los engranajes político de su país) y los altos burócratas de las administraciones estatales y de los ejércitos. Este temor hacia la más pequeña autonomía domina el panorama del totalitarismo típico, el ruso, pero ejerce una influencia fortísima, por más que no siempre sea consciente, en las altas esferas del llamado bloque occidental, cuyas clases privilegiadas no vacilarían en arrojarse a los brazos de Stalin si sus respectivos pueblos demostrasen excesivas tendencias a emanciparse. Esto no es una paradoja; basta estudiar el color político-social de las adhesiones que anduvo recogiendo durante la guerra civil de 1936 al 39 el minúsculo Partido Comunista Español en la parte republicana de la península ibérica o, recíprocamente, el apoyo dado por el Partido Comunista Italiano a las fuerzas más retrogradas (monarquía y clero) en el momento más revolucionario de la resistencia, en la Italia todavía empeñada en la guerra *antifascista*, para darse cuenta de que el antagonismo entre Oriente y

Occidente es en el fondo simple y acaso efímera rivalidad,[4] y que la lucha verdadera, a través de la cual todavía se puede salvar el destino de la humanidad, no es la guerra, sino el esfuerzo revolucionario contra los totalitarismos en acto o en gestación en todas partes del mundo. Este esfuerzo no solo no tiene nada que ver con la guerra, sino que es en sí mismo la única posible lucha contra la guerra misma, siempre que sea esfuerzo creador, esto es, en este momento, siempre que sea orientado en sentido socialista.

IV) No hay que hacerse ilusiones: si el capitalismo está perdiendo vitalidad, el totalitarismo es fuerte, más fuerte que el régimen llamado burgués en su época de auge. Es capaz de negar todos los valores humanos, capaz de un retorno a la bestialidad primitiva con todos los refinamientos del progreso científico. Por otro lado, después de la terrible depuración sufrida, después de que el totalitarismo ruso ha devorado al socialismo bolchevique y a la utopía marxista del Estado que se destruye a sí mismo, el socialismo consciente es débil, a pesar de la responsabilidad sobrehumana que pesa sobre sus espaldas en esta hora de decisivo peligro.

Las multitudes de obreros y campesinos y una parte del proletariado de cuello blanco aspiran vagamente al socialismo, pero no saben dónde está. Lo buscan como buscan la libertad, fuera de sí mismos. Y

---

4 Como, en la víspera de la última guerra, una parte del gran capital norteamericano era nazistófilo, así ahora un sector importante de Wall Street, en desacuerdo con el gobierno de su propio país, es partidario de un acercamiento del Oeste al Este en el terreno comercial. Ver a este respecto las palabras de Charles Wilson, en fecha 20 de noviembre de 1951, y lo que ha publicado en el mismo período en el *Wall Street Journal* y en el *US News and World Report*, según el breve resumen que da de ellos Ch. Devancon en el n.º 291 del *Libertaire* de París.

así ha sucedido, como dice un escritor contemporáneo en un artículo autobiográfico, que muchos italianos asqueados del fascismo han entrado al Partido Comunista por una exigencia, al mismo tiempo, socialista y liberal, y son llevados exactamente en dirección contraria a aquella en que quieren marchar. Cuando lo advierten, en su mayoría se encierran descorazonados en los límites de su egoísta vida privada diciendo que «la política es una porquería», «los diarios están llenos de mentiras», «todos los partidos son iguales». Todas cosas justas, pero que en el fondo no son más que un pretexto para la pereza de quien espera que le regalen un mundo nuevo, por el que estaría dispuesto tal vez hasta a dar la vida, pero por cuya construcción no se siente personalmente responsable.

Todo esto es humano, pero es perpetuado, transformado de instinto en hábito, por la propaganda negativa de los grandes partidos *de masas*. Las multitudes regimentadas se mueven en varias direcciones, pero siempre *en contra*: contra la guerra, contra el capital, contra los extranjeros, contra los hebreos, contra los negros, contra los comunistas... Es fácil unir en el odio fuerzas humanas heterogéneas y utilizadas como instrumento de maniobra o como carne de cañón. Y como tales las utilizan las castas dominantes, orientadas todas hacia el totalitarismo. Y así vamos hacia la guerra que los individuos odian con todo su ser, como el enfermo grave odia la enfermedad que lo llevará a la tumba.

V) La lucha contra la guerra ya no puede basarse más en la propaganda tradicional de los partidos de izquierda. Se ha discutido mucho en estos últimos tiempos en los ambientes anarquistas un artículo de Ernestan que, continuando la posición que Rocker sostuviera durante el último conflicto mundial, se traduce sustancialmente en un apoyo a las *democracias occidentales*. Contra esta actitud, que tiene algo de suicida y desesperada, no se pueden oponer evidentemente las palabras de hace cincuenta años.

En efecto, no es nuestra posición la que ha cambiado, sino la naturaleza misma de los factores que arrastran a la humanidad hacia la guerra. Nuestra posición es fundamentalmente la misma, pero hay que dar de ella una nueva definición en relación con el ambiente que la rodea, en el cual la guerra se ha vuelto un peligro totalitario, porque ya no amenaza a un sinnúmero de vidas, sino a la vida en sí misma. Por otra parte, el nacionalismo ya no es la principal pasión que ciega a los seres humanos y los arrastra a matarse. La amenaza inminente de la guerra se mezcla en todas las luchas internas. Las dos partes en futuro conflicto ya están combatiendo en el interior de cada Estado. La próxima guerra será esencialmente (como ya en parte la pasada) una guerra de *quintas columnas*. En estas condiciones ya no basta ignorar las fronteras, afiliarse a las distintas Internacionales pacifistas, tratar de unir a todos los que odian la guerra, cosas bastante fáciles en tiempos de paz. La pregunta que debemos plantearnos es la de la línea de acción que tenemos que seguir para preparar, a través de los próximos cataclismos, la acción futura en sentido federativo y antiestatal.

En efecto, la negativa de tomar posición bajo una de las dos banderas que con sus dos sombras parecen cubrir al mundo no puede ser solo una actitud negativa, *para salvar el alma*, es decir, eximirse de la responsabilidad de tantas injustas muertes futuras y poderse presentar mañana con las manos puras ante los seres humanos torturados por la larga angustia. La repugnancia difusa por todo lo que recuerde en cualquier forma el conflicto pasado o haga pensar en el conflicto futuro es, seguramente, la base más elemental y, por lo tanto, más amplia para la lucha contra la guerra, pero es base inerte, que solo puede adquirir un valor positivo si se transforma el horror en entusiasmo, el fatalismo en iniciativa. Y si el *no* une, el *sí* divide.

En otras palabras, la lucha contra la guerra no puede ser *pacifista* ni *unitaria*; implica una actitud no de simple resistencia, sino de ofensiva, es decir, de creación. La construcción de un mundo en que las causas

de los conflictos violentos de carácter colectivo hayan sido eliminadas no es obra de paz. Aun iniciada con métodos y medios pacíficos, tarde o temprano será considerada por los privilegiados del poder y del dinero como un ataque directo a sus intereses y obstaculizada, pues, con la violencia. Por eso la lucha contra la guerra es en sí lucha revolucionaria. Esto los anarquistas siempre lo han dicho. Siendo la guerra un corolario obligado de la injusticia social y de la voluntad de poder, solo puede ser eliminada en función de la conquista de la justicia social y de la libertad del ser humano, y no simplemente en nombre de la paz.

Una posición puramente negativa conserva una aparente unidad alrededor del mínimo común denominador pacifista solo hasta la víspera de la crisis. Y mientras tanto adormece los espíritus y sumerge la iniciativa creadora en aquel deseo colectivo de quietud y de inercia en el cual, en los momentos decisivos, cualquier poder constituido encuentra su mejor sostén. La lucha contra la guerra debe, pues, ser conducida en sentido positivo y sobre el terreno social.

Es un lugar común que la guerra es una consecuencia natural del régimen capitalista. Esta afirmación correspondió a la realidad durante cierto tiempo, a partir de la Revolución francesa; hoy ya no es sino una media verdad. En este momento nos lleva a la guerra mucho más el Estado que el capitalismo privado. Toda *nacionalización* es, en el fondo, una *militarización*. Inversamente, cada paso hacia la socialización descentralizada, hacia el contralor y la gestión directa de los organismos económicos por parte de los interesados en la base, es una garantía contra la guerra.

Esta comprobación no implica una defensa del capitalismo privado, que en su fase imperialista causó la guerra del 14-18 y que, a partir de 1930 —a través de su crisis—, nos está arrastrando, aun resistiéndose a veces contra él, hacia el totalitarismo estatal. Ella es, simplemente, el reconocimiento de una nueva situación en la cual la empresa capitalista, que *los occidentales* parecen querer defender, si continúa siendo una monstruosa injusticia, ya no es el principal

peligro para la vida física de la humanidad, sino solo el prefacio de este peligro. Aun en los países en que conserva gran parte de su fuerza, su importancia en el juego de los factores que nos arrastran a la guerra es dada, sobre todo, por sus relaciones, a menudo forzadas, con el Estado. El miedo a la desocupación en lo interno (que es un miedo típicamente gubernamental), mucho más que el deseo de dividendos, contribuye —junto con las causas de carácter internacional— a mantener en plena actividad las fábricas de armamentos.[5]

Luchar contra la guerra quiere decir colocar el acento en el ser humano y en los organismos que él naturalmente crea: familias, aldeas y ciudades (entendidas como núcleos más o menos vastos de habitantes, vinculados por necesidades sociales comunes espontáneamente sentidas y voluntariamente reconocidas), fábricas, establecimientos rurales, cooperativas de producción y de consumo, escuelas, liceos, universidades, etc. Quiere decir: trabajar con medios adecuados para que los vínculos entre estos organismos básicos sean de coordinación y no de subordinación. Solo en la medida en que nos acerquemos a este ideal, la humanidad del ser humano, sustraída a

---

5 En la asamblea de 39 economistas reunidos en Mónaco bajo la égida de la Unesco, en septiembre de 1959, sir Hubert Henderson decía que «la consagración de gastos considerables a las necesidades de la defensa constituirá por un período indeterminado el clima económico normal del mundo occidental» y que «el asunto de Corea y las medidas de rearme que la guerra de Corea ha provocado han quitado toda actualidad a la opinión según la cual el principal peligro del tiempo presente está en la desocupación generalizada, en la depresión cíclica y en la insuficiencia de demanda global» (citado por el *Libertaire* del 14 de diciembre de 1951). Palabras que evidencian, también del lado capitalista, más temor de la crisis definitiva que avidez normal.

la regimentación de masas y transformada en consciente factor de historia, podrá ser una garantía contra los horrores atómicos.

Ahora bien, todo esto, a pesar de oponerse directamente a la guerra, no tiene aún nada que ver con la paz, ni con lo que generalmente se entiende por pacifismo. Cuanto más totalitario es un Estado, tanto más es agresivo. La lógica misma de su naturaleza lo lleva a obrar en el terreno internacional con los mismos métodos con los que elimina a la oposición en su interior. Se les ha hecho a menudo, a los movimientos pacifistas, la objeción de que toda acción dirigida a debilitar el esfuerzo de preparación militar en los países en que existe una aún relativa libertad se traduce en indirecta colaboración con los posibles agresores totalitarios, que no toleran ningún movimiento pacifista dentro de sus fronteras. El reparo adquiere fuerza, si razonamos en los términos que se nos quieren imponer (bloque occidental o bloque oriental).

Por otra parte, la necesidad de evitar la expansión del imperialismo estaliniano es el eslogan (eficaz, porque responde a una exigencia difusamente reconocida) con que se prepara la guerra en Occidente. Y la lucha anticomunista es pretexto para medidas de represión que nos encaminan lentamente hacia el absolutismo estatal, en los países en que este no ha triunfado aún.

Mientras tanto, el arma principal del imperialismo ruso, más eficaz que la bomba de hidrógeno, es la idea-fuerza del socialismo, que no corresponde a ninguna realidad detrás de la cortina de hierro, pero es cómoda bandera de reclutamiento entre las masas explotadas de Occidente.

Defender contra los gobiernos la libertad *de todos* (incluso de los enemigos de la libertad) como si se tratase de la nuestra, hacer comprender a los trabajadores la esencia antisocialista, absolutista, inhumana del bolchevismo estalinista y combatirlo *en la base*, en la misma forma que a los demás totalitarismos, son dos aspectos complementarios de nuestra tarea. Si la quinta columna estalinista es derrotada por las fuerzas revolucionarias en el terreno de la

propaganda y no por los gobiernos en el terreno de la represión, habrá mucha probabilidad de evitar el conflicto armado al que todos se preparan bajo la obsesión del miedo recíproco.

La lucha simultánea contra el Estado centralizador, contra el capitalismo en proceso de transformación y contra el Partido Comunista, vanguardia del ejército totalitario, es la lucha contra la guerra. En la medida en que consigamos crear y defender, contra la opresión estatal y el privilegio capitalista, una realidad de justicia social y destruir entre los trabajadores el mito ruso, podremos oponernos verdaderamente a la guerra sin ser instrumentos en manos de ninguno de los contendientes gubernamentales en pugna. Hacia estos dos fines, y no hacia un pacifismo genérico, debe ser dirigido, a mi parecer, el máximo esfuerzo.

Concluyendo

La libertad no puede ser salvada por un retorno a la empresa privada, porque el salario es por sí mismo esclavitud y porque el capitalismo privado ha dejado de ser vital. La libertad no puede ser salvada por el monopolio estatal de la economía, estrechamente ligado al absolutismo político. Los dos polos opuestos entre los que oscila nuestro porvenir de seres humanos en este momento (y a cada uno de nosotros le toca dar su impulso) son, de un lado, el monopolio de la economía por parte de un Estado cada vez más absoluto, centralizado e inhumano y, por el otro, diversas formas de socialismo libre, federativo, antiestatal, en que la economía sea un aspecto de la vida y no un instrumento de opresión.

SOCIALISMO SIN ESTADO

Para precisar este concepto básico, debemos abrirnos paso entre una maraña de falsos ídolos, de dilemas artificiales, de axiomas

aceptados universalmente sin análisis. Uno de estos últimos es el de la necesidad de unidad, de uniformidad en la planificación. A este respecto se confunden muchas veces dos cosas: el orden y la interdependencia de los diferentes engranajes, necesarios hoy en muchos sectores de la agricultura y de la industria, y la uniformidad del sistema, no solo innecesaria, sino, si es impuesta, simplemente es suicida. Se puede tener una preferencia teórica o incluso moral por un determinado sistema económico; quien trate de imponerlo uniformemente por la fuerza a vastas y complicadas colectividades no escapará al destino de muerte del bolchevismo ruso. La experiencia de los últimos treinta años debe ponernos en guardia contra cierto fanático misticismo revolucionario que lleva directamente a resultados opuestos a aquellos a los que se quiere llegar.

Estamos, por ejemplo, contra la propiedad privada de los medios de producción, pero la expropiación forzada de la pequeña propiedad rural sin asalariados sería un error peligroso y una injusticia, porque tal forma de propiedad —económicamente menos redituable que la socializada en la llanura, pero probablemente más apta para ciertas zonas montañosas— no implica explotación y se podría definir más propiamente como una *gestión familiar* (y la familia es, en este caso, una especie de cooperativa) que se puede perfectamente incluir en una economía socializada.

Esto no es más que un ejemplo; podrían encontrarse cien más. Ahora, en medio de todos los obstáculos que la sociedad capitalista y el creciente predominio estatal oponen a las iniciativas de individuos o colectividades, podemos reconocer el valor creativo de la experimentación (y hasta de los errores) y la vitalidad de los sistemas mixtos. Lo esencial es que el ser humano sea libre y el trabajo no sea explotado. Esto no quiere decir que se deba creer fatalísticamente en el valor mágico de la espontaneidad. No se trata de abandonar al azar el nacimiento de la sociedad que deberá surgir de entre las ruinas en las cuales nos estamos moviendo.

Y aquí surge otro problema que atormenta desde hace tiempo a los anarquistas, pero parece hacerse sentir en forma más aguda en este momento, reflejándose en el pudor con que se evita definir idealmente el futuro. El primer sentimiento que nos asalta cuando se trata de delinear el plano de la sociedad en la cual nos gustaría vivir y que soñamos para nuestros hijos es el temor al ridículo. Los constructores de utopías no han sido, en general, afortunados con sus previsiones, no gozan de popularidad y dan ganas de ponerles el sobrenombre afectuoso que Gustavo Módena había endilgado a Manzini: Pestalacqua.[6] Una *utopía* anarquista tiene además otro inconveniente: cuanto menos autoritario sea un régimen, tanto mayor será la expresión de aquella variedad ilimitada que es inherente al espíritu humano y, por consiguiente, tanto menos reducible a ser esquematizada. Los esquemas son útiles, sobre una base material concreta, limitada en el tiempo y en el espacio (como los que fueron hechos en España en vísperas de la Revolución) y sirven entonces como experiencia previa y diría casi como ejercicio, aun cuando la realidad se muestra siempre mucho más grande que ellos. Pero a esto se limita su eficacia.

En el polo opuesto de los constructores de ciudades solares, están los destructores, los que piensan que todo está podrido en la sociedad actual y hay que barrerlo todo, dejando a la Revolución o a la Humanidad Futura (con mayúsculas) el encargo de reconstruir. Son los fatalistas de la espontaneidad. Están además los fatalistas de las leyes históricas, que quieren obrar de acuerdo con estas leyes, para no colocarse fuera de la realidad; desprecian a los *utópicos*, de los que en realidad se distinguen muy poco.

---

6 N. del E.: *Machaca el agua*; significa que alguien hace algo que no tiene sentido, por no implicar ningún cambio; aunque se golpee el agua, esta no cambia de forma.

Hay, en fin, otra actitud más modesta y realista, aunque pueda ser juzgada menos revolucionaria o hasta reformista, que me parece la mejor y por esto la he puesto en el último término. Consiste en repudiar el *todo o nada*, en respetar aquello que pueda haber de bueno en lo que el esfuerzo humano ha creado en los siglos, en acentuar y mejorar todo lo que tenga de libertario y solidario, combatiendo en cambio todas las manifestaciones autoritarias que lo deforman y desnaturalizan. Este no es un fin último al que tienda una única revolución: es un camino en el cual evoluciones y revoluciones (llamando *revoluciones* a los períodos de crisis —violenta o no— en que el proceso histórico toma un ritmo más rápido y el trabajo silencioso de siglos muestra de pronto sus frutos) se alternan, camino sobre el cual es posible verse obligados a retroceder en los momentos de derrota, pero que sin embargo es el que se quiere seguir. Así, definir un programa de acción es, a mi parecer, trazar este camino, más importante en sí mismo que su punto de llegada, porque es en cada uno de sus tramos una realización por la que atraviesa la vida presente, que es más *viva* que la futura.

¿Tiraremos entonces *La tierra prometida* de William Morris y otras descripciones de la ciudad anárquica ideal? No; tenemos necesidad, para orientar nuestro camino, de un punto de llegada al que sea posible acercarse cada vez más, aunque se tenga la conciencia de que la perfección no es cosa humana y está, por consiguiente, como el paraíso de las distintas religiones, fuera de la Tierra. «Hermoso, pero irrealizable», repite la gente. ¿Por qué irrealizable, si tiene una realidad en la mente del ser humano y llega a orientar su acción en una cierta medida? Esta medida es también la de su *realidad*.

Justo por este especial carácter, el punto de llegada no cambia. Cambian, sí, los obstáculos a través de los cuales debe pasar el camino, que es, esencialmente, el camino de la libertad. Y ya he empleado hasta demasiadas palabras para demostrar que la libertad implica hoy el socialismo.

Nosotros queremos ir, pues, hacia una sociedad descentralizada, pero articulada, constituida por federaciones de núcleos funcionales, integrados por personas interesadas y autogobernadas con el sistema de la democracia directa, sin *delegaciones de soberanía*. Cuando hablo de núcleos, me refiero a las infinitas formas de asociación que para diversos fines ha encontrado el ser humano en los diferentes países para multiplicar el resultado de sus esfuerzos combinándolos con los de sus semejantes. Muchos de estos núcleos se pueden crear, obedeciendo a las necesidades propias de cada ambiente, sobre las ruinas del beneficio capitalista que ha envenenado un período tan largo de nuestra civilización y como baluartes contra la amenaza de la nueva realidad totalitaria que avanza bajo diversas formas desde el Este y desde el Oeste. Pero otros de estos núcleos ya existen, diversos en los distintos países. Se trata de liberarlos de sus escorias, de restituirles la savia de la acción popular cuando la hayan perdido, de sustraerlos a la intervención del Estado y a la influencia de los partidos políticos, de coordinarlos, de hacer de ellos los engranajes de la vida real de un país. Esto es socialización (todo lo contrario de nacionalización): esto conduce directamente a la abolición de los asalariados y del sistema de los precios, conduce al trabajo asociativo y a la distribución gratuita.

En Europa, ocupan el primer puesto en cuanto a estas posibilidades de futuro los municipios, los sindicatos, los consejos de fábrica, las cooperativas. En América (o por lo menos en América del Sur), la realidad es más dúctil y las experiencias posibles más variadas. Pienso en colectividades agrarias, en cooperativas de consumo,[7] en la gestión

---

7 Quisiera repetir aquí, con la esperanza de que alguien más competente que yo recoja y discuta la idea de que la cooperación entre consumidores es mucho más fecunda en sentido revolucionario y anticapitalista que la cooperación entre productores, que no elimina el beneficio ni la explotación indirecta y crea categorías privilegiadas de trabajadores.

sindical de sectores de la producción y, aquí en Uruguay, en una transformación de los entes autónomos. Lo importante es tener el sentido de las posibilidades y de las oportunidades locales. Nuestra misión de militantes, que en el fondo es educativa aun cuando se despliegue a través de una actividad revolucionaria, se asemeja (como decía Sócrates respecto de sus enseñanzas) a la de la partera: ayudar a nacer.

ANTECEDENTES Y POSIBILIDADES

A partir de la Comuna de París, se ha definido con fuerza cada vez mayor el carácter concreto, práctico, de esta tendencia hacia un socialismo de base, con o sin etiqueta libertaria. Es cierto que se han vuelto más claras y más implacables también las tendencias opuestas: esta claridad en las definiciones contrarias es un síntoma de maduración. Lo que sucedió en el siglo pasado con la igualdad, con la libertad jurídica o la república, sucede hoy con el socialismo. Las premisas de antes llegan ahora a sus últimas consecuencias y vemos que el socialismo se anula en la autoridad como antes la libertad se anulaba en el capitalismo. Este proceso de maduración nos permite hoy distinguir mejor el camino.

Aquello que se concreta con medios y en un ambiente de libertad es frecuentemente menos espectacular y monumental de lo que se

---

La cooperativa de consumo es accesible a todos, puesto que todos son consumidores, y responde mejor a la perspectiva de un próximo futuro en el que los problemas de la distribución serán probablemente más importantes e inquietantes que los de la producción. No sería el caso de examinar la conveniencia de sustituir la fórmula «La fábrica a los obreros» por la de «El control de las fábricas a los consumidores» o, en términos más actuales: «La producción en manos de las cooperativas de consumo».

construye rápidamente por imposición; pero es también más real y sólido. Todos están cansados de las manifestaciones oceánicas en las que las multitudes no saben más que corear nombres propios, a veces simplificados, que desaparecen en el tiempo como huellas en la arena; el ser humano no quiere saber más nada, en su historia futura, de pirámides faraónicas y de imperios donde no se pone el sol; existe una difundida saciedad de rascacielos y planes quinquenales...

Sabemos que entre estas fuerzas implacables la voluntad del ser humano libre es unas veces como una hoja débil y liviana en la tormenta y otras veces como la misma tormenta que rompe los diques. Pero sabemos además que solo lo que ella construye tiene un valor positivo.

La Comuna de París fue una primera afirmación colectiva y popular en el sentido de lo que estamos hablando; la Rusia de 1917, con sus soviets de obreros y campesinos, muy pronto sofocados por un Estado que por ironía se llama soviético, es otra; después hemos tenido España, con su sangrienta experiencia de tres años, durante los cuales solo aquel poco de socialismo, creado y mantenido por el pueblo a través de los sindicatos y de las colectividades agrícolas, pudo asegurar la continuidad de la vida material; en muchas comunidades autónomas de Palestina, también semisofocadas por el predominio de las fuerzas estatales, podemos estudiar otro ejemplo constructivo de socialismo libre. Son todas tentativas, aisladas y por el momento efímeras, pero suficientemente frecuentes y amplias como para señalar un camino de la personalidad humana para llegar a la justicia sin anularse en el Estado.

Volvemos a preguntarnos: ¿es utopía? Todo lo humano es utópico antes de traducirse en realidad, y todo aquello que depende de la voluntad es realizable. Lo que importa es tener un camino orientado. Y cuando este camino pasa entre la gente que trabaja y come y ama y piensa, pasa entre sus casas y sus industrias y entre todo aquello que su espontánea fraternidad ha creado en los siglos, recogiendo

y depurando tradiciones, coordinando esfuerzos, derribando las barreras que aprisionan la vida e imponen la uniformidad, reconocemos en él el camino de la historia real, de la que solo fugaces destellos llegan hasta los textos de enseñanza; no es el camino de la utopía. Utopía es querer fabricar una sociedad desde posiciones de gobierno, utilizando a los individuos como materia prima a fuerza de leyes aplicadas por la violencia.[8]

Hecho el balance de estos últimos años, encontramos, pues, un proceso totalitario en pleno desarrollo que resuelve provisoriamente el problema social transformando las clases en castas, burocratizando el privilegio, militarizando la vida de las masas, centralizando

---

8 El concepto mismo de ley, aplicado a los seres humanos, está hoy en crisis, ya sea que se lo tome en sentido jurídico o que se dé a la palabra un sentido científico en el ámbito de las disciplinas que estudian a la humanidad. En esta época de extrema mecanización material, nuestra visión de la vida se ha hecho más realista; la única realidad verdaderamente concreta es el individuo, la única fuerza concreta es su fuerza física y espiritual. Así, las leyes históricas, económicas, fonéticas que parecían gobernar la evolución de las instituciones humanas, de la producción y el consumo, o de las lenguas, se reducen a simples indicaciones estadísticas y ayudan a hacer cálculos de probabilidades que pueden ser contradichos en cualquier momento por imprevisibles intervenciones no del factor ser humano en abstracto, sino de determinados seres humanos en concreto, muchos o pocos, débiles o poderosos. Si hemos de ser lógicos, trasladando este mismo criterio al terreno jurídico, debemos volver desde la teoría jacobina de la omnipotencia de la ley establecida por una pretendida mayoría hacia la liberal del máximo respeto por los derechos del individuo.

enormemente el poder, monopolizando la iniciativa, eliminando al individuo como fuerza creadora, negando, en una palabra, al ser humano.

Contra la amenaza totalitaria, contamos casi exclusivamente con el deseo, la sed que grandes multitudes tienen de socialismo, como medio de liberación. Existe el enorme peligro de que estos deseos de construcción socialista sean canalizados (y en parte ya lo han sido) dentro del proceso totalitario. La única esperanza —la esperanza que el más pesimista de nosotros conserva mientras sienta en sí o a su alrededor fuerzas que luchan— está en dar al mundo otros ejemplos como el español, está en generar creaciones socialistas libres y coordinadas, que disipen la inevitabilidad de la policía secreta, del balazo en la nuca, de los campos de concentración y de la esclavitud.

› Luce Fabbri ‹

CARÁCTER ÉTICO DEL ANARQUISMO

CARÁCTER ÉTICO DEL ANARQUISMO[1]

El tema de hoy no es muy cómodo. Es difícil hablar de ética, especialmente por parte de una persona de mi edad. Estamos acostumbrados a ridiculizar a los viejos que sermonean a los más jóvenes. Nadie se siente impulsado a escuchar. Sin embargo, no podemos prescindir de la ética: la vida sería imposible si, en lo cotidiano, no juzgáramos

---

1 Entre el 17 y 19 de enero de 1997, se realizó un encuentro anarquista en El Pinar Norte, organizado por el ya desaparecido A Espacio, con participantes de Uruguay y de Argentina, militantes de los Sin Tierra de Brasil y también participantes de España. Fueron llegando estudiantes —protagonistas de las ocupaciones liceales—, militantes del colectivo zapatista de Montevideo, jóvenes libertarios con sus fanzines, grupos autónomos juveniles, anarcopunks, colectivos de publicaciones libertarias, veganos, integrantes de radios piratas, bandas de rock, anarcofeministas, ecologistas... Mujeres y hombres, en su gran mayoría jóvenes. Era fantástico verlos surgir desde la oscuridad del bosque, en sus diferentes atuendos identificatorios. Las carpas se fueron armando en los médanos de arena, cerca del arroyo Pando.

Un centenar de participantes se dieron cita en ese Encuentro Anarquista de El Pinar Norte bajo la consigna «Ética, pasión, reflexión, acción...». Y por primera vez, después de muchos años, cuatro generaciones de militantes anarquistas compartieron tres días de campamento para intercambiar sus experiencias y opiniones, para organizar sus sueños y utopías. El más joven fue Hugo, con sus 14 años, y en la otra punta estaba Luce, con sus jóvenes 88.

Lo que publicamos a continuación es la charla que ella dio y que posteriormente condujo a un rico y apasionado debate.

continuamente nuestros actos y los ajenos con un criterio ético, por más que lo violemos a menudo.

Cuando pensamos en nuevas normas de convivencia, instintivamente nos remitimos a lo que creemos que sea bueno para todos y no solo para nosotros, o, por lo menos, cuando hacemos en este terreno una propuesta, la presentamos como conforme a lo que es *justo* o la conciencia común entiende por *justo*.

En todo este siglo XX que está terminando ha prevalecido la idea de que la ética no se puede aplicar a la política. Y, si entendemos por política el arte de llegar al poder de gobernar, la afirmación es correcta. El poder, que se conquista con la fuerza, con el voto o, simplemente, amontonando riqueza (pues hay distintas clases de poder), se conserva fundamentalmente por la fuerza (ejército y policía), aunque en los regímenes más democráticos la fuerza está más disfrazada y la base social tiene mayores posibilidades de ejercer cierto contralor y una limitada capacidad de iniciativa. En este ámbito, los partidos, organizados para llegar al gobierno, no pueden obedecer normas morales de convivencia (no mentir, no dar ni aceptar coimas, mantener lo prometido, ajustar la actividad al programa, etc.), porque, si lo hicieran, fracasarían. Por ejemplo: conseguir una mayoría de votantes cuesta mucho dinero, aunque no se piense en comprar materialmente votos. Solo la propaganda electoral exige sumas que las contribuciones de los partidarios no llegan nunca a cubrir. Y hay plata fácil, a disposición de los partidos en los momentos decisivos, cuando se está dispuesto a hacer cualquier cosa para ganar. Basta prometer, en caso de llegar al gobierno, privilegios especiales a los generosos financiadores. La tentación es fuerte. Además, el partido contrario se supone que lo hará y sería muy malo para el país que ganara.

El fin justifica los medios, se dice, y el fin es bueno: está en el programa del partido. Pero ese programa, si es realmente bueno para las grandes mayorías, luego de la victoria no se realiza, ni se

hacen esfuerzos para que se realice, porque el interés y la seguridad del Estado lo impiden. Ejemplo: si se busca una mayor justicia social, se corre el seguro riesgo de espantar las inversiones de capital extranjero que el «país» necesita; si se amplían las libertades y las garantías democráticas, se puede irritar al vecino poderoso cuya política se orienta en sentido contrario a las corrientes internas de derecha, que son minoritarias, pero tienen fuerza material y dinero, y frente a las cuales suele ocurrir que el gobierno sea demasiado débil. Y así sucede que recursos que podrían emplearse en enseñanza y cuidado de la salud van a engrosar el presupuesto militar. El poder en sí —además— está reñido con la ética y con la dignidad de cada ser humano, pues establece una injusta superioridad, de uno sobre otro, superioridad que, cualquiera haya sido su origen, se mantiene no en base a mayor conocimiento o mejor criterio, sino a través de un aparato coactivo.

Pero si entendemos por política el arte de convivir, de asegurar la continuidad de la vida social, entonces podemos decir que la política es ética en la medida en que busca el libre consenso entre individuos y grupos, todos diferentes pero todos con iguales derechos y deberes, es decir, en la medida en que no se convierte en un sistema de poder. *Nuestra* política es ética y las demás son éticas en la medida en que se nos acercan, pues la propuesta libertaria es sencilla y no es más que lo que el ser humano tiene desde siempre como modelo ideal: todos distintos pero con iguales deberes y derechos, y todos hermanos; la ayuda mutua como metodología de convivencia.

El anarquismo no es un partido en el sentido tradicional del término, no es solo un movimiento organizado que, en este segundo sentido de la palabra *política*, puede ser definido como político, sino que es también una visión general de la vida, la búsqueda de un modo de vida. Y, como tal, siempre ha tenido un fundamento ético que lo distingue de las demás tendencias dentro del campo socialista (me refiero al anarquismo socialista, heredero del internacionalismo obrero

antiautoritario del siglo pasado, y no al anarquismo individualista, de los secuaces de Stirner, que, a mi modo de ver, son algo muy distinto). Dentro del socialismo, los integrantes de la veta llamada *científica*, que adoptaron las teorías de Marx, se han mofado durante mucho tiempo del «moralismo» de los anarquistas. La paradoja es que ellos mismos, en la medida en que militaban por el socialismo no llevados por deseos de dominio o intereses personales, sino por una exigencia de justicia, obedecían a un impulso ético. Pero no lo reconocían; al buscar para la lucha y la conquista de un mundo mejor los caminos del poder, ya se situaban en el terreno dominado por la máxima «el fin justifica los medios», encuadrando su acción en el marco de las leyes, pretendidamente «científicas», de la historia. En este fin de siglo, la ciencia como motor social y como explicación de la historia ha perdido su carácter hegemónico en la opinión de la que se llama «la izquierda»: se reconoce que es muy dudoso que haya «leyes históricas».

La exigencia que siempre sintieron los anarquistas de que la política, entendida como sistema de convivencia, obedezca a criterios éticos (que es la exigencia instintiva y permanente de la gente) ahora aparece como la única que queda en pie —si queremos evitar el imperio de la ley de la selva— también para los muchos que, sedientos de justicia, luchan como nosotros, para un cambio profundo, y que por mucho tiempo, en su mayoría, han seguido doctrinas que, en nombre del realismo científico, prometían la justicia a cambio de una renuncia —que se pretendía transitoria— a la libertad. Y la libertad es el fundamento mismo de la dignidad de cada persona y de toda ética social, *porque es la condición necesaria de la responsabilidad.*

Se dirá: «Pero ¿qué ética?». Pues —se dice— hay muchas clases de ética. Yo diría que, en lo substancial, hay una sola, con dos aspectos: uno individual (de los deberes de cada uno hacia sí mismo) y otro social (de los deberes de cada uno hacia los demás). Hoy está surgiendo un tercer aspecto: el de los deberes individuales y colectivos hacia la naturaleza.

A nosotros nos interesa ahora fundamentalmente el segundo, es decir, la ética social. Se ha dicho hace mucho tiempo: «Compórtate hacia los demás como quisieras que los demás se comportaran hacia ti». Y ese precepto está en la conciencia común, a pesar de que las exigencias del mercado y las del poder marcan el camino contrario. Y un filósofo ha dicho: «Compórtate en cada momento como para que tu comportamiento pueda ser tomado de criterio general de conducta». En el fondo, los dos preceptos significan lo mismo a pesar de que la segunda formulación es más amplia y precisa, pero también más difícil de entender y menos impactante.

Naturalmente, el ser humano es complicado y todo lo que a él se refiere es complicado. Lo que en teoría es muy claro, en la práctica da lugar a conflictos y contradicciones. En este caso las zonas conflictivas son dos: una es la zona de las costumbres heredadas y siempre en proceso de transformación (en este momento, en transformación rapidísima) y la otra es la de los instintos individuales. La primera comprende los tabúes ligados a supersticiones o a intereses de grupos sociales dominantes, tabúes que tradicionalmente se han disfrazado de preceptos éticos (por esto se dice que la ética cambia de una época a otra). Pertenecen a esta categoría las reglas relacionadas con la familia y el matrimonio, y, en general, con lo sexual, entre las que quedan en el ámbito de la ética las que se pueden identificar con el precepto citado: «Compórtate hacia los demás como quisieras que los demás se comportaran hacia ti», y, en este caso, se reducen a dos deberes de la pareja: la sinceridad recíproca y la asunción por ambos de la responsabilidad hacia los hijos. Esto último podría sintetizarse así: «Compórtate hacia tus hijos como quisieras que tus padres se hubieran comportado hacia ti».

Pertenecen a esta categoría de preceptos que pretenden ser éticos, pero obedecen a intereses particulares de grupos dominantes también, los que se refieren al amor a la patria y al deber de defenderla contra sus enemigos a cualquier precio y con cualquier medio. El

amor al terruño, al idioma, a los que tienen más afinidad con nosotros por costumbres y cultura es cosa natural y buena en cuanto constituye una extensión del amor familiar y es peldaño hacia el amor a la especie. Pero las fronteras no tienen nada que ver con este apego y menos tiene que ver el Estado que se ha formado dentro de esas fronteras, que, por su naturaleza, es competitivo y se sitúa, en relación con los demás Estados, en un plano de mayor o menor potencia. De ahí, ejércitos y carrera de armamentos están ligadas a poderosos intereses particulares. Para eso, el Estado, es decir, el gobierno, explota ese amor natural al terruño, estimulando a la vez los instintos agresivos que duermen en cada uno. Con el amor a la patria se ha justificado siempre la inmoralidad que acompaña falsamente al poder. Los deberes hacia la patria, así como los tabúes sexuales, son, pues, una formación histórica y no pertenecen al campo de la ética.

La otra zona conflictiva —decíamos— es la de los instintos, cuya fuerza a veces puede hacer entrar en crisis el ejercicio de la libertad personal, condición necesaria para el juicio ético. Esa libertad debe ser entendida siempre dentro del principio general de que hablábamos («Compórtate hacia los demás como quisieras...») y que implica igualdad.

En efecto, si entendiéramos por *ejercicio de la libertad* el poder hacer en forma irrestricta lo que nos apetece en cada momento, siguiendo solo el impulso expansionista y avasallador que es un aspecto del instinto vital, pronto entraríamos en conflicto con los demás, que no quieren ser avasallados y tienen derecho a no ser avasallados por su condición de seres humanos. Si todos dieran rienda suelta a sus instintos, toda vida social sería destruida y con ella nuestra libertad, pues el hombre es un ser social y si está solo no es libre, sino esclavo de sus necesidades primarias; la colectividad socialmente organizada lo ayuda a satisfacerse su pan, construirse su casa, tejerse y coserse su ropa, enseñar a leer y a escribir a sus hijos, cuidarlos en sus enfermedades... El intercambio de estos

servicios y de otros más sofisticados da lugar actualmente, gracias al poder y al derecho de propiedad, a las enormes injusticias contra las que los socialistas (tomando la palabra en sentido amplio) estamos combatiendo a partir de la Revolución francesa y seguimos combatiendo ahora que las tendencias autoritarias en el seno del socialismo han fracasado. Los socialistas anarquistas queremos eliminar esas injusticias socializando la propiedad de la tierra y de los otros medios de producción y suprimiendo a la vez la jerarquía y el dominio de unos sobre otros, pero moviéndonos siempre en el ámbito de una sociedad originada. Libertad y justicia social son inseparables. Toda la historia del siglo XX lo demuestra. Pero no una libertad que signifique ausencia de normas; no apela al instinto, sino a la razón de cada uno. Y la razón nos dice que hay normas que son convenientes para todos. Y, una vez aceptadas, hay que observarlas. Esto no quiere decir detener la espontaneidad de lo no-racional, de lo instintivo, sino solo controlarla desde la intimidad de cada uno. Por suerte, además de los instintos agresivos, hay en el ser humano también instintos de amor a la especie, sin los cuales nuestra especie en particular se hubiera extinguido hace tiempo. Tanta importancia como la razón tiene, para la conservación de la vida, ese impulso irracional que llevamos adentro y que se llama *amor*.

Hoy vivimos en un mundo neoliberal que amenaza morirse por la contaminación creada por el mercado y el consumismo y por la imposibilidad que tiene una economía de mercado en progresiva tecnificación de mantenerse frente al alud de la desocupación que ella misma crea. En este trance de creciente riesgo de muerte, comprobamos el valor de la solidaridad, esa fuerza cohesiva que surge espontánea frente a las grandes catástrofes y que es en el fondo el impulso que nos lleva a declararnos anarquistas y a rebelarnos contra el sistema. Esa solidaridad va a ser necesaria para asegurar la supervivencia colectiva en la crisis de superproducción, desempleo y subconsumo que se acerca. Por eso, el socialismo no ha muerto, como decían, sino que

está más vivo y urgente que nunca, un socialismo libre, basado en normas libremente aceptadas, enraizadas en la máxima básica de la ética: «Compórtate hacia los demás como quisieras que los demás, en las mismas circunstancias, se comportaran hacia ti».

En este contexto se plantea una frondosa problemática acerca de los métodos de lucha, acerca de nuestra vida cotidiana dentro de esta estructura autoritaria que repudiamos, acerca de detalles de nuestra propuesta de futuro. El problema principal es el de la violencia revolucionaria, que implica una contradicción difícil de eludir, pues la violencia es en sí autoritaria. Con este problema básico están vinculados muchos otros, relativos a la acción cotidiana. Quiero mencionar solo uno, que considero grave: el de la llamada *expropiación individual* como método de lucha. Pero hay muchos otros que se presentan a lo largo del camino.

Voy a anticipar ideas personales sobre algunos puntos básicos, como aporte a la discusión. El anarquismo es revolucionario, pero la experiencia de dos siglos de revoluciones y la ambigüedad que se ha creado alrededor de esta palabra mágica, que se ha derrochado para todos los usos, todas las demagogias de izquierda y de derecha, nos obligan a precisar nuestro concepto de *revolución*. No es para nosotros un camino abreviado para llegar al poder y moldear desde allí la sociedad según un determinado programa. Sabemos que no se puede. *Nuestra* revolución no es nuestra, sino de la sociedad entera. Consiste en un cambio profundo, que es lento, como todo lo profundo, y, en un determinado momento de ruptura con el pasado —que es el momento propiamente revolucionario—, se concreta. Puede haber o no una fase insurreccional (generalmente la hay), pero esta sirve para derribar obstáculos frente a transformaciones que ya tienen un consenso tan amplio como para que no haya imposición y el cambio se produzca en las bases sociales por obra de las mismas bases.

Naturalmente, esto implica el respeto de todas las diferencias y una total libertad de experimentación social. Hoy el capitalismo es

múltiple; mañana puede haber distintas formas y distintos grados de socialismo que incluyen la gestión individual o familiar. Lo importante es que nadie pueda ser dominado o explotado, a menos que quiera serlo, lo que es difícil, pero posible. Una revolución libertaria no es una guerra de pobres y oprimidos contra ricos y poderosos, sino de seres humanos contra la desigualdad social y el poder. Se diría que es el mismo perro con diferente collar, pero la diferencia está en el tono afectivo.

Este es el contexto en que se plantea el problema de la violencia, que es un problema atormentador para el anarquismo, pues, como decíamos (cuando no sea de pura defensa), la violencia es autoritaria por su misma naturaleza. Hay anarquistas que rechazan todo tipo de violencia y conciben la revolución como Gandhi (un ejemplo es Tolstoi), es decir, como desobediencia al sistema y construcción obstinada de formas de vida ajenas al sistema mismo. Hay quienes la aceptan, pero solo como defensa de lo que se crea y considerándola como una dolorosa y peligrosa necesidad. Otros, en fin (pero hoy, después de tanta experiencia, son los menos), la exaltan como fuerza creadora.

Hubo una época en que tuvo lugar una seguidilla de atentados terroristas, más contra la sociedad injustamente organizada que contra determinadas personas. Fue a fines del siglo pasado, en Francia. En el mismo período hubo otros, contra determinados gobernantes, en Francia, en España, en Italia, todos obra de anarquistas, todos muy explotados por la prensa burguesa, que encontró muy fácil crear el estereotipo del *anarquista tirabombas*. En realidad, se trata de dos tipos muy distintos de hechos: los primeros (Vaillant, Emile Henry, etc.) se inspiran en las teorías individualistas que tienen su origen en Stirner y Nietzsche, abundantemente acogidas en la literatura francesa de fin de siglo, en convergencia con la indignación por las duras condiciones en que vivía la clase trabajadora en esa época. Los segundos (Angiolillo, Caserío, Bresci) se relacionan más bien con

la tradición revolucionaria que, desde el Renacimiento, exaltaba el tiranicidio como un medio para recuperar la libertad y tenía como símbolo remoto el puñal de Bruto contra César y como referencia cercana las conspiraciones carbonarias de la primera mitad del siglo. Unos y otros pertenecen a la historia y están muy ligados a su época.

Nosotros nos movemos hoy en otro ámbito. El terrorismo ha sobrevivido y se ha agudizado en los nacionalismos rabiosos y acompaña las luchas por el poder, con frecuentes conexiones hacia el área del narcotráfico, del comercio de armas y aun de la mafia. En los últimos setenta años hubo muchísimos atentados, de todas las corrientes y partidos. Los anarquistas son los que cometieron menos, y en la segunda mitad del siglo prácticamente ninguno. Ha habido, en cambio, en todo el siglo, mucho terrorismo de Estado, con intervención de CIA, Gestapo, Checa y KGB, y de todos los demás servicios secretos. Ha habido mucho terrorismo —repito— en el choque entre los distintos nacionalismos y, en general, en la lucha entre quienes se disputan el poder, multinacionales incluidas. Los métodos del terrorismo son hoy completamente ajenos a la revolución libertaria.

Otra cosa es la ira de los pueblos cuando se despiertan, que puede ser ciega y, por momentos, injusta, pero tiene siempre su punto de partida en una situación de intolerable injusticia, y los anarquistas tiene en su seno un papel que desempeñar, para tratar de que nadie la instrumentalice hacia sus fines particulares y para que el movimiento dé origen a una auténtica revolución en el sentido más libre y socialista posible, y no a nuevas formas de poder y de injusticia.

Este de la violencia es el problema principal del anarquismo, y se discute y se discute. Yo no creo que se pueda resolver en forma absoluta, sino de acuerdo con las particularidades de cada caso, poniendo siempre el acento en los aspectos constructivos y creativos del proceso de cambio y considerando siempre la necesidad del empleo de la fuerza como un tropiezo en el camino y una causa de demora o retroceso. De todos modos, lo que se puede afirmar rotundamente es

que el anarquismo no tiene nada que ver con esas formas de violencia individual o de pequeños grupos que, presentándose como actos de rebeldía, refuerzan en realidad el actual sistema de explotación, injertándose en él, especialmente si esa violencia está relacionada con el dinero, como en el caso de la llamada *expropiación individual*, generalmente más apropiación que expropiación.

Adoptar ese sistema como medio de vida es vivir a espaldas de los demás como el más parásito de los capitalistas, el capitalista financiero, que vive del sistema bancario y ni siquiera está implicado en las actividades productivas. La transferencia de la propiedad no modifica ninguna estructura.

Pero aun en el caso en que se practique esa «expropiación» con fines desinteresados, para financiar acciones de propaganda o de lucha, las consecuencias del empleo de esas tácticas para cualquier movimiento organizado son siempre negativas en terreno práctico: disgregación, luchas internas, pérdida de existencias valiosas y pérdida de influjo sobre el entorno, sin contar los liderazgos que inestablemente se crean y, como pasó en el movimiento tupamaro, lo peor, lo más antilibertario: la militarización. Pero, desde el punto de vista puramente ético, lo peor es el empleo de la violencia, ya tan cuestionable en sí, no por una imperiosa necesidad, eligiéndola, sino como táctica de financiamiento.

En general, y para terminar, creo que hay que apuntar a todo lo que nos acerca a los demás, tratando de ser, dentro de la sociedad que queremos cambiar, un factor fermental y creativo, constituyendo, dentro de un mundo cada vez más violento y sombrío, focos, por pequeños que sean, de ajenidad al poder y a la explotación, focos de esa libertad de la conciencia que ninguna opresión puede destruir, y que sirvan de puntos de referencia. Nuestra acción en la sociedad es desde adentro y desde abajo, y se desarrolla no solo en el movimiento anarquista organizado, sino también, con las limitaciones del caso, en los distintos aspectos de la vida, a través de una participación en

sentido libertario en todas las actividades positivas que ofrezcan perspectivas de desenvolvimiento no autoritario: en los lugares de trabajo, en la familia, en las actividades recreativas y culturales, aplicando en ellas, así como en lo económico, cuando sea posible, la autogestión. En cuanto a las actividades específicas del movimiento libertario, ya sabemos que se estructuran, por lo menos en las intenciones y sobre la base federalista, con un criterio horizontal y acéntrico, a nivel barrial, municipal, nacional e internacional.

Esta organización flexible, en la que nadie prevalece y cada uno vale por sí mismo, tiene como fuerza de cohesión la ética de la libertad, es decir, la ética de la responsabilidad, la ética del que no necesita que nadie lo vigile y domine para cumplir con lo que su misma conciencia le señale como deber.

Luce Fabbri
El Pinar Norte, enero de 1997

TABLA DE CONTENIDOS

LUCE FABBRI:
UNA PRESENCIA PERMANENTE, UNA AUSENCIA IMPOSIBLE 5

EL ANARQUISMO COMO MODO DE VIDA 9

EL CAMINO 19
- Prólogo a la primera edición 21
- Justificación 23
- De ayer a hoy 27
- Hoy 36
- Socialismo sin Estado 54
- Antecedentes y posibilidades 59

CARÁCTER ÉTICO DEL ANARQUISMO 65

Familia Fabbri (Bolonia, 10 de julio, 1926).
En la fotografia, de izquierda a derecha:
Bianca Sbriccoli, los hijos Vero y Luce y Luigi Fabbri.

04
Biblioteca de Walter

9 789915 942452

www.alterediciones.com

El camino es una de las obras fundamentales de Luce Fabbri. A partir de un balance histórico de los orígenes y los rumbos de las luchas por un socialismo sin Estado, la autora presenta su propia definición del anarquismo, entendido como un recorrido más que como un fin, como un camino que se construye individual y colectivamente, por medio de un proceso continuo, un movimiento guiado por prácticas de libertad y solidaridad que se implementan en la cotidianidad de la sociedad, en contraposición a las exigencias competitivas, violentas y jerarquizantes del mundo capitalista, que nos afectan y buscan capturar nuestros cuerpos y mentes.

Acompaña este texto una conferencia pronunciada por la autora en 1997, sobre ética y anarquismo. Al cierre de esta exposición, reflexiona sobre una organización social libertaria: «Esta organización flexible, en la que nadie prevalece y cada uno vale por sí mismo, tiene como fuerza de cohesión la ética de la libertad, es decir, la ética de la responsabilidad, la ética del que no necesita que nadie lo vigile y domine para cumplir con lo que su misma conciencia le señale como deber».